



علي عبود المحمداوي

الفكر الشيعي المعاصر

رؤية في التجديد والإبداع الفلسفي

(الصدر - المدرسي - الميلاد) نماذج








مكتبة
مؤمن قريش
لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق في الكفة الأخرى لرجح إيمانه .
الإمام الصادق (ع)
moamenquraish.blogspot.com

الفكر الشيعي المعاصر

رؤية في التجديد والإبداع الفلسفي

نحو فكر
حضاري متجدد



القدس
عاصمة الثقافة العربية
2009 م

الكتاب: الفكر الشيعي المعاصر
رؤية في التجديد والإبداع الفلسفي
المؤلف: علي عبود المحمداوي

الإصدار الأول 2009 م
عدد النسخ: 1000/ عدد الصفحات: 96
التدقيق اللغوي: صايل الكفيري
الإشراف العام: يزن يعقوب /جوال 00963 933 418 181
الإخراج الفني: فؤاد يعقوب /جوال 00963 933 902 764

دار
صفحات للدراسات والنشر

سورية - دمشق - ص.ب: 3397
هاتف: 095 13 22 11 00963
تلفاكس: 013 33 22 11 00963
www.darsafahat.com
info@darsafahat.com

الترقيم الدولي ISBN
978-9933-402-26-6

الفكر الشيعي المعاصر

رؤية في التجديد والإبداع الفلسفي

(الصدر، المدرسي، الميلاد) نماذج

علي عبود المحمداوي





الفهرس

المقدمة

إن هذا البحث ومشكلته بعنوانها وموضوعها (مدرسة شيعية معاصرة، أو فكر شيعي معاصر) تعد مقولاتٍ مركبة تحتاج إلى تحليل للمعاني البسيطة المنشئة لها، وتلك المقولات هي الاتجاه أو المنهج الذي نعنيه من الفكر الشيعي- الإسلامي◆، دراستنا هذه ستكون خاصة بما قدمه مفكرو الشيعة في مجال الفكر الفلسفي (بمقولاته الكلاسيكية أو المعاصرة) من منظور هذه المدرسة، والتي نحددها زمنياً بالفترة المعاصرة (والتي أصبحت تقاس من بدايات القرن العشرين إلى مزامنة أيامنا الراهنة من القرن الواحد والعشرين)، وبإضافة قيد آخر للبحث وعنوانه وهو الإبداع الذي نعني به الطرح الفكري من منظور ومقاربات جديدة في نوعها ومتميزة عن مثيلاتها على طول مسيرة هذا الفكر، وكذلك فرادة أسلوب هذا الفكر، والتي يمكن أن نؤلف منها مدرسة يمكن أن ننعتها بالتجديدية أو الإبداعية.

◆ الفكر الشيعي - الإسلامي: وهو الفكر الديني الذي يتبنى القواعد والمنهجيات التي ترتبط بالشيعة الاثني عشرية الذين يؤمنون بمسألة الإمامة بعد النبي محمد إلى آخر السلالة مع المهدي وهو بنسب متسلسل من الإمام علي ثم الحسن ثم الحسين ثم التسعة الباقين من ذريته (عليهم السلام أجمعين) ومن أهم المنهجيات تلك اعتمادهم فكرة الإمامة بعد النبي ومن ثم نيابة الإمام بعد غيبة الإمام الثاني عشر ومن ثم فكرة عصمة هذه السلالة وبالتالي فعملهم وقولهم وتقريرهم يعتمد عليه ويعتد به وكل تلك قادت إلى تاطير فكر خاص بل وتخصيص جماعة إسلامية معينة تأسست منذ وقت الرسول بتبعية الإمام علي إلى يومنا هذا، وعليه فالفكر الشيعي هو من يعترف بهذه القواعد والسلوكيات والمنهجيات ويعتمدها في قوله وفكره (قد فاتنا الكثير من الأسس الفكرية للتشيع لكن المقام لا يصلح للتفصيل)، ونماذج بحثنا (الصدر والمدرسي والميلاد) مثلوا هذا الفكر من جهات عدة منها الأسس والمنطلقات في مصدرية التشريع والخطاب لديهم باعتمادهم أقوال وأفعال وتقريرات الأئمة الاثني عشر وأخرى غيرها من المشتركات التي يشترك فيها الفكر الإسلامي عموما كالتسليم بعصمة النص القرآني واعتماد قول النبي وفعله وتقريره وكذلك اعتمادهم اعقل في التشريع بما يهم ما سماه الصدر بمناطق الفراغ.

ويتوجب علينا (كهدف للبحث) إظهار مدى ذلك الإبداع ومكامنه في هذا الفكر والذي نحدده بثلاث شخصيات مهمة ومعاصرة هي (محمد باقر الصدر، محمد تقي المدرسي، زكي عبد الله الميلاد)◆، وسبب اختيار كل منهم هو الموضوعات التي سلطوا الضوء حولها والتي شكلت أغلبها موضوعات معاصرة ومواكبة للفكر الفلسفي خارج الإطار الديني، وإن كان قد جاء بعضها كرد فعل، إلا أن هنالك طروحات سنوردها تدل على مستوى الفكر على طريق الفعل والإبداع وليس فقط ما جاء محاكاة للآخر الفلسفي (خارج إطار الفكر الديني) وكذلك تقارب المنهج المعرفي والمنطقي لتناول الموضوعات التي سلطوا حولها الضوء، وهذا لا يعني أنه لم يكن هنالك أشخاص آخرون أبدعوا في المجال الفلسفي من

◆ 1 - محمد باقر الصدر(1935 - 1980): والمعروف بالشهيد الصدر الأول، مفكر وفيلسوف إسلامي ومرجع ديني شيعي عراقي، ألف في مختلف الحقول والمجالات، الفلسفة والمنطق والأصول، أما فيما يتعلق بدراسته وتعليمه فإنه عندما بلغ الحادي والعشرين من عمره، حصل على إجازة خطية بالاجتهاد من أستاذه (أبو القاسم الخوئي)، والاجتهاد هو أعلى مرتبة علمية دينية شيعية يصل إليها رجل الدين، له كتب مهمة مثل: فلسفتنا، اقتصادنا، المعالم الجديدة للأصول، دروس في علم الأصول، الأسس المنطقية للاستقراء، الإسلام يقود الحياة، وكتب وبحوث أخرى.

2 - محمد تقي المدرسي (1945 -. ..): ولد في مدينة «كربلاء» المقدسة بالعراق وهو عالم ديني وكاتب ومفكر إسلامي، له العديد من الكتب والمؤلفات والبحوث تجاوزت الـ (200) كتاب وبحث وكراس، منها (التمدن الإسلامي، معالم الحضارة الإسلامية، كيف نبني حضارتنا الإسلامية) وله العديد من الكتابات في مجال الثقافة والفكر منها (الإسلام ثقافة الحياة، الثقافة الرسالية، المجتمع الإسلامي، المنطق الإسلامي، الفكر الإسلامي. .) ويعد من المرجعيات الدينية الشيعية المعاصرة ولمراجعة تراجم حياته (كتاب تطلع أمة، وكراس المدرسي سيرة ومسيرة إصدار مكتبه في كربلاء.).

3 - زكي عبد الله الميلاد (1965 -. ..): مفكر وكاتب سعودي متخصص في الدراسات الإسلامية، وباحث في الفكر الإسلامي والإسلاميات المعاصرة ولد في 25 أكتوبر 1965م، في محافظة القطيف الواقعة شرق المملكة العربية السعودية، وهو رئيس تحرير مجلة الكلمة وهي مجلة فصلية فكرية تصدر من بيروت، له عدة مؤلفات منها : (من التراث إلى الاجتهاد.. الفكر الإسلامي وقضايا الإصلاح والتجديد) الصادر في بيروت عام 2004م، وكتاب: (المسألة الثقافية.. من أجل بناء نظرية في الثقافة) الصادر في بيروت عام 2005م، وكتاب: (نحن والعالم.. من أجل تجديد رؤيتنا إلى العالم) وكتاب: (تعارف الحضارات) الصادر في دمشق عام 2006م بالاشتراك مع آخرين.

مفكري الشيعة◆ إلا أننا سنقتصر بحثنا عليهم لطول المقام بغيره ولضرورة إبراز ما لدى نماذج البحث من أفكار يمكن لها أن ترى النور على مستوى الواقع وحاجة المجتمع والثقافة لها.

ويمكن أن نبين لغة التقارب والجمع فيما بينهم (نماذج الدراسة) كمدرسة أو اتجاه من خلال تلمسنا الآثار على أحد المستويات الثلاثة (إن لم تجتمع كلها) في فكرهم وهذه المستويات هي :

- المستوى المرجعي (المنطلق).
- المستوى المنهجي.
- المستوى الغائي.

وأقصد بالمستوى المرجعي أنه المرجعية الفكرية والمنظومة المعرفية التي تؤطر فكرهم وتصبغه بصبغتها والتي يمكن أن نسميها بالدينية الشيعية التجديدية، وأما المستوى المنهجي فهو العقلانية الدينية والتي اتسمت بالتنويرية وحاولت كسر الجمود والتقولب الذي يعاني منه الفكر الإسلامي عموماً، وفي المستوى الأخير والذي هو الغائي فإن الثيمة الأساسية فيه هي الهدفية الغائية الأخلاقية الدينية والتي أطرت المعرفة بالإيمان والعقل البشري بالوحي الإلهي ولذلك سنشهد أفكاراً ورؤى بغاية التنزيه والتنبيه للعقل الإسلامي هدفاً منهم للوصول إلى ذلك النسق العلمي المعرفي الديني الذي يمثل الفكر الإسلامي حق التمثيل.

علي عبود المحمداوي

بغداد

◆ محمد حسين الطباطبائي، مرتضى مطهري، عبد الكريم سروش، عالم سبيط النيلي، محمد مجتهد شبستري وغيرهم الكثير.

محمد باقر الصدر

مدى الإبداع والتجديد

لا يخفى على من اطلع على فكر محمد باقر الصدر ولاسيما الفلسفي منه، أن يلمح مدى الإبداع في مقارباته ورؤاه في هذا المجال، ويكمن الإبداع لدى الصدر في أنه كسر الجمود والتقولب الذي كانت تعاني منه الفلسفة الإسلامية بحالتها التوفيقية والتي كانت المشروع السائد بل والمقدم على أنه مشروع للمستقبل أيضا، إلا أنه قد حصل تغير وحدثت انعطافة مع محمد باقر الصدر في أنه نقد المنهج التوفيقي بين الفلسفة والدين ونقد محاولة إضفاء المسحة العقلية على المطلق الديني والذي كان المنهج الوحيد إن لم نبالغ للمفكرين الإسلاميين أو الفلاسفة المسلمين، أما مع الصدر فقد أصبح المنهج يتخذ النقد أداة له، وذلك النقد حصل على مشروعيته من خلال طروحات الصدر مقابل المنتج على الساحة الفكرية الغربية، ومنه كان لابد من أن يستخدم المنهج ذاته في التعامل مع المفاهيم والرؤى والأفكار التي أسهم الغرب في صياغتها وبلورتها، «ويرجع الفضل إلى الصدر في طرحه لمشكلة العلاقة بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي طرحاً علمياً وفلسفياً بعيداً عن العاطفة العفوية والانفعال أو التبعية والتقليد»[1] أما ما هي أهم ملامح المنهج النقدي لدى الصدر فيمكننا أن نوضحها من خلال رؤيته الفاحصة والناقدة للمدرستين الغربية والإسلامية التقليدية في المجال الفلسفي.

---

1) محمد عبد اللاوي: فلسفة الصدر، مؤسسة دار الإسلام، لندن، الطبعة الأولى، 1999، ص 11.

ملامح الفلسفة النقدية لدى الصدر :

حاول الصدر أن يعرض نقده للنزعة التوفيقية في الفلسفة الإسلامية وللتمركز الغربي حول العقل وإضفاء مسحة المطلق من خارج العقل إلى العقل في الصراع مع الدين لأنه يمتلك أو يتعامل مع المطلق إلا أنه بهذا انتقل من مطلق الغيب أو الميتافيزيقا إلى مطلق العقل والذي إن نظرنا إليه بعين ناقدة سنجده يمارس ويقع بالإشكالية نفسها وهي عدم الخروج عن مفهوم وفكرة المطلق التي تحكم الذهن البشري[1].

وفي واقع الأمر إن الفلسفة الإسلامية كانت بحاجة إلى هذا الفحص الشامل (نوعاً ما) والذي أُحدث على يد محمد باقر الصدر، وإن ما كان منه في نقد وتحليل الفلسفة الغربية (عموماً) والتي سماها بالفلسفة المادية بمجموعها والتي تقابل عنده الفلسفة الروحية أو فلسفة الإنسان بحقيقته الداخلية لا بماديته الخارجية فقط[2]، كان لكل ذلك الأثر الكبير في تنشئة وخلق مذهب ومدرسة نقدية جديدة لم تقبل التراث الإسلامي بما هو من تفضيل للفقه على الفلسفة ولاسيما بعد ابن رشد والقطيعة مع الفلسفة إلى الفترة المعاصرة، كما أنها لم تقبل الحداثة الغربية بما جاءت به من نفي للتراث والدين من جانب ومن مركزة للعقل ومحورية دعته إلى التسلط على عرش كل المعايير والمقاييس لصياغة كل القيم والمبادئ والمنهجيات والتي أيضا عرفت عن نفسها بأنها العلمنة المتضمنة كل ما سبق، لكن تساؤلنا هو أين نضع الصدر من الاتجاهين ؟ الجواب إن الصدر حاول إخراج المشكلة من هذه الثنائية المحمومة التراث والحداثة في قراءة التاريخ، وذلك من خلال رفض المقابلة التاريخية بينهما على أنهما منهجان أو مساران مقابلان لبعضهما بل إن هنالك

---

1) المصدر السابق: ص 10-20.

2) محمد باقر الصدر: فلسفتنا، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، قم - إيران، 1424 هـ، ص 60-61.

- حسب الصدر - علاقة وسنناً حاكمة لحركة تاريخ الأمم من الماضي إلى الحاضر (من التراث إلى الحداثة) وإن هنالك تفاعلاً مستمراً لأنه ينطلق من قاعدة أن الإسلام يصلح لكل زمان ومكان[1].

إلا أن ما يؤخذ على هذه الوسطية والتي حاول الصدر جمعها في الإسلام من خلال التفاعل بين التراث والحداثة، أنها لا تجد لها أثراً ملموساً في الواقع لأن الواقع هو السبات في التراث من جانب والقطيعة معه من جانب آخر = الحداثة، ولا مندوحة إلى غير ذلك إلا أن تحديث التراث أو تراثية الحداثة أو ما نشاء فلنسمِّ، لم نجد لها ما يبررها في الواقع الاجتماعي، لكن هذا لا يمنع من إيجاد رأي ثالث ومغاير يعد نوعاً من ضروب الإبداع، ولاسيما إذا وجدنا الصدر يقول إن النظام الإسلامي هو وجود فكري خالص وإن كان قد وُجِدَ له انعكاس نسبي ومعين في فترة تاريخية محددة (النبوة وجزء من الخِلافة. .) إلا أنه لم يجد ذلك الواقع المنظر له في مصادر العقيدة والتشريع الإسلامية (القرآن والسنة و..)[2].

والمهم من ذلك كله أن فكرة الجمع بين التراث والحداثة أو الفصل بينهما هو من الموضوعات التي أجاد الصدر التعامل معها، ومن الممكن أن تجد لها واقعاً في المستقبل لأنها تمثل اليوم حاجة ماسة لتعاملنا مع التراث وتطلعنا نحو الحداثة.

ولم يكن الصدر « يمارس النقد لأجل النقد، أو يهدم ما هو كائن لمجرد الرغبة في التخلص منه، إنما كان نقده هادفاً وبناءً، فأما هدفه فقد كان دائماً تطوير ما هو كائن إما بالإضافة إليه أو باستبداله بما هو أفضل منه، لكي يبني مكانه ما ينبغي أن يكون من الصرح الثقافي ومواكبة المستجدات والمتغيرات وهذه الميزة بالذات هي التي جعلت النقد

---

1) فلسفة الصدر، مصدر سابق، ص108.

2) فلسفتنا، مصدر سابق، ص 21.

عند السيد الشهيد عملية إبداعية تستفيد مما هو كائن لتتجاوز سلبياته إلى ما هو أفضل»[1].

وبذلك فالنقد عند الصدر الذي واكب مسيرة تعامله مع الموضوعات الإسلامية والغربية والتي سعى من خلال تفحصها إلى إعادة تشكيل رؤى وأفكار ومذهب يدعوا إلى العقلانية الدينية النقدية وذلك من خلال قراءته للتاريخ والوعي به لصياغة رؤية اجتماعية سياسية إسلامية وعليه يرى اللاوي وحسب الصدر إن «غياب النقد وغياب الوعي التاريخي يشكلان عائقاً أمام ظهور المذهب الاجتماعي السياسي الإسلامي»[2].

الصدر والفلسفة السياسية :

ومن أجل صياغة المشروع الاجتماعي السياسي الإسلامي الذي يصبو إليه الصدر نجده لم يكتف بقراءة تفكيكية تحليلية للتاريخ، بل حاول إنشاء وتركيب نظرية في فلسفة التاريخ والسياسة تصلح ما فسد أو كان فاسداً من الواقع الاجتماعي - السياسي - الإسلامي وفي ذلك نجد ما قدمه كأطروحة في الحكم على سبيل وإطار التشريع الإسلامي كان فريداً ومتميزاً في شكله ومضمونه، وأهم ما يميزه الدور الكبير للأمة التي غابت في أغلب النظريات السياسية الإسلامية السابقة إلا ما ندر◆، أما ماهية النظرية السياسية التي قدمها الصدر في كتابه

---

1) نعمة الله الموالي: دراسات في فكر الشهيد الصدر، نشر أحقاف - إيران، الطبعة الأولى، 1425هـ، ص 148.

2) فلسفة الصدر، مصدر سابق، ص 114.

◆ مع النائيني كانت هنالك فسحة كبيرة لممارسة الأمة دورها في المشاركة بالحكم حتى عدت الأمة شريكاً للسلطان في إدارة موارد الدول والبلدان وسلطاتها وأموالها (محسن كديور: نظريات الدولة في الفقه الشيعي، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، مؤسسة الرسول الأعظم، العدد6، 1998، ص79) ويراجع أيضا للتوسع ؛ كتاب تنبيه الأمة وتنزيه الملة: محمد حسين النائيني، نسخة ملحقة بكتاب المشروطة والمستبدة لرشيد الخيون، معهد الدراسات الاستراتيجية، بيروت، 2006.

(الإسلام يقود الحياة)◆ ، وهي نظرية شهادة (إشراف) المرجع وخلافة الأمة، والتي يمكن تلمس آثارها من خلال ما يلي :

1. إن الله هو مصدر السلطات جميعاً، وهذه الحقيقة تعني إن الإنسان حر ولا سيادة لإنسان على آخر أو لأي طبقة أو مجموعة بشرية عليه، وإن هذه السيادة لله التي دعا إليها الأنبياء تحت شعار (لا إله إلا الله) تختلف اختلافاً أساسياً عن الحق الإلهي، الذي استغله الطغاة والملوك والجبابرة لأزمنة مختلفة للتحكم والسيطرة على الآخرين، فإن هؤلاء وضعوا السيادة اسميا لله لكي يحتكروها واقعياً وينصبوا من أنفسهم خلفاء لله في الأرض.

2. إن الشريعة الإسلامية هي مصدر التشريع في الجمهورية الإسلامية، والأحكام الشرعية تكون على ثلاثة أقسام وهي :

أ: أحكام الشريعة الثابتة بوضوح فقهي مطلق (غير الخلافية) والتي تعتبر بقدر صلتها بالحياة الاجتماعية جزءاً ثابتاً في الدستور، سواء نص عليه صريحاً في وثيقة الدستور أم لا .

ب: البدائل: أي موقف للشريعة يحتوي على أكثر من اجتهاد، يعتبر في نطاق البدائل المتعددة من الاجتهاد المشروع دستورياً، ويظل اختيار البديل المعين من هذه البدائل موكلاً إلى السلطة التشريعية.

ج: منطقة الفراغ: في حالات عدم وجود موقف حازم للشريعة من تحريم أو إيجاب يكون للسلطة التشريعية التي تمثل الأمة أن تسن من القوانين ما تراه صالحاً على ألا يتعارض مع الدستور وتسمى مجالات هذه القوانين بمنطقة الفراغ.

◆ هو عبارة عن مجموعة من البحوث المختصرة كتبها الشهيد في بداية الثمانينيات وطرح فيها الصدر نظرية جديدة حول الدولة في الفقه الإسلامي.

3. إن قادة المجتمع الإسلامي هم المعصومون (الأنبياء والأئمة) - حسب الصدر - ونوابهم◆ (والقصد من النواب = المراجع) وذلك على ثلاث مراحل هي :

أولاً: الأنبياء

ثانياً: الربانيون (الأئمة)

ثالثاً: المرجع وله ثلاث وظائف عليه أن ينهض بها وهي :

أ - حفظ الدين.

ب - الإشراف على نحو ممارسة الأمة لخلافتها وبيان الأحكام الإلهية.

ج - الحيلولة دون الانحراف الذي قد يطرأ على المسار واتخاذ التدابير الممكنة والتدخل لضمان سلامة المسيرة.

والمرجع الشهيد◆ - المشرف معين من قبل الله بالصفات والخصائص والشروط العامة ومعين من قبل الأمة بالشخص إذ تقع على الأمة مسؤولية الاختيار الواعي له.

4. تتمتع الأمة بحق الخلافة العامة، والله هو الذي أوكل للأمة حق الاستخلاف، والبشر هم حملة الأمانة الإلهية والمسؤولون عن أدائها

◆ نواب المعصومين: مفهوم كلامي شيعي يقصد منه النائب عن وجود الإمام وهو المكلف بإدارة شؤون الأمة الإسلامية بعد الإمام وهم على نوعين: الأول النائب الخاص وهو الذي يكلفه الإمام مباشرة والنواب العاميون وهم حسب النظرية الشيعية الأصولية هم الذين ينوبون مناب الإمام لتوفر شروط شرطها الإمام في من يخلفه في إدارة الأمة وحكمها، وسميوا بالسفراء في زمن الغيبة الصغرى، والصنف الثاني هم النواب الحاليون الذين يمثلون المرجعيات الدينية التي يتوفر فيها شروط يذكرها هؤلاء الفقهاء استناداً إلى روايات عن الإمام الصادق وعن الإمام المهدي.

◆ معنى الشهيد هنا ليس مفهوم المقتول لهدف في الإسلام بل مفهوم الشهادة من حيث فاعلها (الشاهد) أي المرجع الشهيد تعني المرجع الشاهد أو المشرف على الأمة.

وللأمة ممارسة هذا الحق على أساس قاعدة الشورى ضمن إطار الإشراف والرقابة الدستورية للمرجع، وللأمة أن تمارس حقها في الاستخلاف من خلال:

أ- انتخاب رئيس السلطة التنفيذية (رئيس الجمهورية) بعد أن يتم ترشيحه من المرجعية إذ ترشح المرجعية عدة مرشحين تنتخب الأمة أحدهم، ويتولى الرئيس انتخاب أعضاء حكومته.

ب- تقوم الأمة بانتخاب مجلس أهل الحل والعقد (القوة المقننة - السلطة التشريعية) ويقوم هذا المجلس بالوظائف التالية :

أولاً: إقرار أعضاء الحكومة التي يشكلها رئيس السلطة التنفيذية لمساعدته في ممارسة السلطة.

ثانياً: تحديد أحد البدائل من الاجتهادات المشروعة.

ثالثاً: ملء منطقة الفراغ بتشريع قوانين مناسبة.

رابعاً: الإشراف على سير تطبيق الدستور والقوانين ومراقبة السلطة التنفيذية ومناقشتها .

مهام المرجع هي أنه :

أ- الممثل الأعلى للدولة والقائد الأعلى للقوات المسلحة.

ب- وهو الذي يرشح أو يمضي ترشيح الفرد أو الأفراد الذين يتقدمون للفوز برئاسة الجمهورية.

ت- وعليه تعيين المواقف الدستورية للشريعة الإسلامية.

ث- ويتوجب عليه البت في دستورية القوانين التي يصدرها المجلس التشريعي لملء منطقة الفراغ.

ج- وعليه إنشاء محكمة عليا للمحاسبة في كل مخالفة يمكن أن تحصل في المجالات السابقة.

ح- وكذلك إنشاء ديوان المظالم في كل البلاد لدراسة لوائح الشكاوي والمتظلمين وإجراء المناسب بشأنها.

5. من أهم ركائز نظريته السياسية هو إنشاء مجلس يضم مئة من المثقفين وأفاضل العلماء ورجال الدين وأن يضم على الأقل عشرة من المجتهدين، وذلك لكي يمارس المرجع مهامه من خلال هذا المجلس، ويمكن أن نسميه (مجلس المرجعية).

6. أما اختيار المرجع فتتحدد شروط اختياره بنقاط عدة منها :

صفاته: من الاجتهاد المطلق والعدالة.

أ- أن يكون خطه الفكري من خلال مؤلفاته وأبحاثه واضحاً في الإيمان بالدولة الإسلامية وضرورة حمايتها.

ب- أن تكون مرجعيته بالفعل في الأمة بالطرق الطبيعية المتبعة تاريخياً.

ت- أن يرشحه أكثرية أعضاء مجلس المرجعية ويؤيد الترشيح بعدد كبير من العاملين في الحقول الدينية (يحدد دستورياً) كعلماء وطلبة في الحوزة وأئمة مساجد وخطباء ومؤلفين ومفكرين إسلاميين.

ث- في حالة تعدد المرجعيات المتكافئة بالشروط أعلاه، يعود إلى الأمة أمر التعيين من خلال استفتاء شعبي عام[1].

---

1) محمد باقر الصدر: الإسلام يقود الحياة، مجمع الثقلين اعلمي، ط2، 2003، ب.م، تلخيص للصفحات من 31-41. ويراجع للغرض نفسه ؛ العرض الذي قدمه مدكور في مجلة قضايا إسلامية معاصرة وهو ما اعتمدناه بشكل كبير في عرض نظرية الشهيد الصدر في هذا الخصوص (من ص81-85).

نشوء الدولة :

يرى الصدر أن الناس كانوا في الحالة السابقة للدولة أو التشكيل السياسي مجتمعاً يعيش حالة الطبيعة والتي يسميها الفطرة وهي ما أشار إليها كل من هوبز ولوك وروسو في نظريتهم للعقد الاجتماعي [1]، ويعتمد الصدر في ذلك على الآية ﴿ كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۚ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَـٰتُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۖ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ مِنَ ٱلْحَقِّ بِإِذْنِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ (البقرة: 213)، ويفهم منها أن الناس كانوا « في مرحلة تسودها الفطرة، ويوحد بينها تصورات بدائية للحياة وهموم محددة وحاجات بسيطة ثم نمت المواهب والقابليات وبرزت الإمكانات المتفاوتة واتسعت آفاق النظر.

وتعقدت الحاجات، فنشأ الاختلاف وبدأ التناقض بين القوي والضعيف وأصبحت الحياة الاجتماعية بحاجة إلى موازين تحدد الحق وتجسد العدل، وتضمن استمرار وحدة الناس في إطار سليم وفي هذه المرحلة ظهرت فكرة الدولة على يد الأنبياء وقام الأنبياء في بناء الدولة السليمة»[2].

رغم ما سبق إلا أن الصدر رفض نظريات العقد الاجتماعي أو الأصل الشعبي أو الجماهيري للسلطة وذلك ما قال به (فلاسفة العقد

1) للتوسع: راجع دراسة للباحث حول المجتمع المدني بعنوان (المجتمع المدني من العقد الاجتماعي إلى المجتمع التجاري) في مجلة العلوم الاجتماعية جامعة بغداد، كلية الآداب، قسم الاجتماع العدد الأول - لسنة 2008.

2) محمد باقر الصدر: الإسلام يقود الحياة، ص 24.

الاجتماعي) وهو ينفي اعتبار الدولة ملازمة للطبيعة البشرية وذلك لأن هكذا رأي لا يعتد ولا يعترف بالضرورة النبوية للدولة ولا الأصل الإلهي لنشأتها، وذلك ما أقره في نصوص عدة من كتابه الإسلام يقود الحياة.[1] بينما النص السابق قد يختلف مع ما أوردناه آنفاً وذلك لفكرة العقد المتضمنة في خطاب الصدر في تفسير فكرة الأمة الواحدة والتي تقوم عند الصدر على حالة الطبيعة السابقة للمجتمع المدني إلا أن من يقوم بالعقد هو النبي بين الله والإنسان وهذا رأي يحتاج إلى تأمل !!.

والحقيقة إن فكرة العقد الاجتماعي أو حالة فطرة سابقة على تشكيل دولة بل وحالة فوضى سابقة للحالة السليمة على يد الأنبياء، هذه الفكرة تتناقض ذاتيا ونعتمد في قولنا هذا على أسس إسلامية أخرى، وهي أن بداية الخلق كانت مع آدم وهو النبي الأول ومنه استمرت النبوة لتوجيه الناس في كل مرحلة من مراحل حياتهم فأين حالة الفطرة وهل هي سابقة على آدم مثلاً وإن كانت كذلك فأي مجتمع كان قبل خلق آدم والإنسان الأول استفهامات تسجل على استعارة الصدر لمفهوم الفطرة والحالة الطبيعية السابقة للدولة، وكذلك هنالك إشكال آخر هو كيف تكون فكرة الطبيعة مع فكرة تسلسل الرحمة والرعاية والعناية الإلهية ببعث الأنبياء في كل فترة من فترات الزمن على مر التاريخ إلى النبي محمد صلى الله عليه وآله كآخر الأنبياء وخاتمهم، فأين هذه الحالة مع وجود الأنبياء الذين يمثلون الله والدولة الدينية في الدنيا .

حول النظرية :

ومع أن النظرية تعطي حق الاستخلاف إلى الأمة إلا أنها ترجع ممارسة هذا الحق إلى إمضاء المرجع فهي وإن أعطت الأمة حقاً في انتخاب رئيس الجمهورية وحقاً في الانتخاب المباشر لمجلس أهل الحل

---

1) حسين سعد : الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة - بين النص الثابت والواقع المتغير، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية 2006، ص347.

والعقد (القوة التشريعية) إلا أنها عادت لتحد حرية الأمة في إطار مرشحي المرجع لهذا الموقع (الرئاسة) كما جمدت ما يصدر عن المجلس من قوانين إلا بإمضاء المرجع أيضاً، وإن احتياج حق الاستخلاف إلى تأييد المرجع دائماً يساوق عدم الإيمان بهذا الحق عملياً وهذا ما نجده يخالف فكرة الخلافة المطلقة ويمكننا أن نسميها خلافة الأمة المقيدة.

أهم ما يمكننا أن نلمسه في رؤية الصدر هذه هو إمكانية قيام الدولة الإسلامية من جانب ومن جانب آخر فإنها تتصف بالجمهورية، وهذا ما يصنع قطيعة مع التصورات السابقة للحكم الإسلامي على أنه ثيوقراطي استبدادي، لأنه في هذه الحالة سيعتمد الانتخاب وممارسة الأمة لدورها من خلال القبول بالحكومة والمشاركة بتشكيلها ومحاسبتها وعزلها إن أمكن وحسب ضوابط معينة، وإن ما يؤخذ على الصدر هنا هو اعتماده على مصادرة مفادها شرعية نيابة الفقهاء عن الأنبياء والمعصومين بينما هذه الشرعنة التي قلما يوجد لها دليل شرعي ثابت الهدف منها تأييد نيابة وشرعية حكم الفقهاء والمراجع خلافة ونيابة مطلقة عامة وكأنهم يمثلون الإرادة الإلهية التي تجلت مسبقاً في الأنبياء، وهذا يعاود الإشكالية التي حاول إزالتها من خلال المشروعية التي أضفاها على النمط الجمهوري للحكم الإسلامي.

المرجعية الموضوعية :

ونظرية الصدر السابقة كانت تشرح فكرة الحكومة الإسلامية ودور المرجع فيها لكنه لا يقف عند هذا في تنظيره للقيادة الدينية = المرجعية، فهو يؤسس لفكرة المرجعية الموضوعية والتي تقابل مفهوم المرجعية الذاتية أو المرجع الفرد، إذ إنها ترى ضرورة مأسسة القيادة الدينية بإطار مرجعي مؤسساتي يتضمن كل المهام الموكلة والمرتجاة من الله ومن الأمة.

وحقيقة المؤسسة الدينية بإدارتها وقيادتها لا تخرج عن كونها إما مؤسسة شخصية كالمرجعية التقليدية للفرد المرجع الواحد وإدارته أو مؤسسة موضوعية ومثال ذلك الفاتيكان المسيحي[1]، ومن ذلك حاول الصدر أن يستهدف تحقيق المرجعية الموضوعية محاكاة لمثيلتها في الدين المسيحي وذلك تحقيقاً للأغراض الآتية:

1. إيجاد جهاز عملي تخطيطي وتنفيذي للمرجعية يقوم على أساس الكفاءة وتقسيم العمل واستيعاب كل مجالات العمل المرجعي الرشيد، ويحل هذا الجهاز المرجعي محل الحاشية التي تعبر عن جهاز عفوي مرتجل يتكون من عدة أشخاص تجمعهم الصدف والظروف.

2. إيجاد امتداد أفقي حقيقي للمرجعية ومنها يشكل محوراً قوياً تنصب فيه قوى كل ممثلي المرجعية والمنتسبين إليها في العالم.

3. إيجاد امتداد زمني للمرجعية الصالحة لا تتسع لها حياة لفرد على اعتبار أن المرجعية الموضوعية سوف تتألف من عنصرين هما: شخص المرجع الذي يموت كذات والمجلس الذي لا يموت بثباته وذلك يضمن ترشيح المرجع الصالح في حالة خلو المركز[2].

وبذلك تعد فكرة الصدر إبداعاً في مجال المؤسسة الدينية الإسلامية - الشيعية وإن كان هنالك آخرون قد رأوا صعوبة تحقيق مثل هكذا مؤسسة وذلك للإرث الكبير في المؤسسة الدينية والذي يقضي بحاكمية الفرد وحاشيته دونما المؤسسة، والتعود الحاصل من المجتمع على هكذا قيادات دينية[3].

---

1) فالح عبد الجبار: محاضرات في النظرية الاجتماعية، معهد الدراسات الاستراتيجية، بيروت، 16-6-2008.

2) نعمة الله الموالي: دراسات في فكر الشهيد الصدر، نشر أحقاف - إيران، الطبعة الأولى، 1425هـ، ص 139-140.

3) دراسات في فكر الشهيد الصدر، مصدر سابق، ص 140.

الصدر والمنطق الذاتي = المنهج الذاتي :

يبدأ الصدر مناقشته لموضوعة المنهج والمنطق في كتابه الأسس المنطقية للاستقراء وتلك المناقشة يمكن تحديد بدايتها مع تحديد الصدر لمشكلة الاستقراء ويقينية نتائجه فقد لخص محمد باقر الصدر المشاكل التي تعتري المنهج الاستقرائي بثلاثة اعتراضات هي:

1) يجب على الدليل الاستقرائي أن يثبت إن لكل ظاهرة طبيعية سبباً (السببية العامة) إذ دون إثبات ذلك يصبح من المحتمل أن يكون وجود التمدد في الحديد غير مرتبط بأي سبب وإنما هو وجود تلقائي، وإذا جاز أن يكون تلقائياً دون سبب فليس من الضروري أن يتكرر إذا حدثت الحرارة مرة أخرى في الحديد.

2) إذا أتيح للدليل الاستقرائي أن يثبت أن لكل ظاهرة طبيعية سبباً (أي يثبت السببية العامة) فهذا يعني أن تمدد الحديد الذي شوهد خلال التجربة مرتبط بسبب معين ولكن لا يكفي ذلك لإثبات أن سبب التمدد هو الحرارة التي اقترنت بهذا التمدد في كل التجارب الثقافية ولا يصلح مجرد الاقتران بين التمدد والحرارة في التجربة برهاناً على السببية بينهما، لأن الاقتران بينهما كما يمكن أن يكون نتيجة السببية كذلك يمكن أن يكون مجرد صدفة ويكون التمدد مرتبطاً بسبب آخر اتفق وجوده في اللحظة نفسها التي وجدت فيها الحرارة في الحديد (السببية الخاصة).

3) إذا أتيح للدليل الاستقرائي أن يثبت السببية العامة في الطبيعة وأن يبرهن على أن. ... الحرارة هي سبب التمدد في الحديد مثلاً في الحالات التي شملها الاستقراء فيجب عليه أن يثبت أن هذا السبب سوف يظل في المستقبل في كل الحالات التي لم تشملها التجربة فعلاً ولتلك الظاهرة إذ دون إثبات ذلك لا يمكن أن نصل إلى تعميم شامل[1].

---

1) محمد باقر الصدر: الأسس المنطقية للاستقراء، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، قم - إيران، 1424 هـ، ص42-43.

ومع ما سبق يتضح أن هنالك الأثر العلمي الأكبر على انتقاد يقينية أو صدق النتائج الاستقرائية وتعميم تلك النتائج الجزئية لقوانين عامة حيث إن ذلك الأثر العلمي تمثل بالنظرية النسبية وما أدت إليه من نتائج وكشوفات نظرية الكم كل ذلك جعل القول بالحتمية والسببية وكذلك (اطراد الحوادث مواضيع فيها نظر وفي بعض الأحيان نهدم نتائج علمية سابقة على الأسس العلمية الجديدة)[1].

حلول مشاكل الاستقراء:

هل استطاع الفلاسفة أو العلماء أن يحلوا مشكلة الاستقراء المتمثلة بالنقاط السابقة الذكر ؟

الحقيقة إنه لم يتم التوصل إلى حلول بقدر ما كانت تبريرات، أو مغايرة في المنهج، إذ إن كل ما حصل بعدها هو إما تبرير لنتائج الاستقراء مع الابتعاد عن صفة الاستقراء التقليدي في اليقينية في النتائج والتعميم، أو بالالتجاء إلى المنهج الاستنباطي كبديل دليل على اليأس من معالجة تلك المشاكل التي أثيرت على الاستقراء.

أ- ترك الاستقراء كمنهج (الاستنباط بديلاً).

إن أصحاب تلك الانتقالات الآنفة الذكر كانوا من رواد المدرسة الوضعية المنطقية حيث كان بوبر صاحب أبرز تلك الانقلابات الفكرية فثار على مسألة التحقق ومبدئه عند الوضعية إذ يرى أن « ما فات أصحاب الاستقراء بتمييزهم بين القضايا التي لها معنى كونها تنتمي إلى الخبرة وبين القضايا الخالية من المعنى كونها لا تنتمي إلى الخبرة إن ما فات هؤلاء حسب بوبر هو أن القضايا العلمية التي طرحها آينشتاين كانت القمة في التطور الفيزيائي رغم عدم إمكانية ردها إلى قضايا الخبرة

1) راجع ؛ د. أفراح لطفي عبد الله، تحولات السببية، دراسة في فلسفة العلم، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، الطبعة الأولى، 2006، ص78-88

الأوليـة »[1] فانتهج بوبر منهجاً مغايراً هـو منهج الاستنباط وكما قلنا أقامه على قابلية التكذيب للنتائج.

هـ- بداية التفسير الاحتمالي لنتائج الاستقراء.

إن القول بالاحتمال لا ينم عن عدم معرفة أو جهل، بل إنه يتم عن طلب الدقة المتوخاة في البحوث العلمية، وتعود مسألة التنظيم للاحتمال كنظرية لقبول نتائج الاستقراء للاتجاه الوضعي حيث إنها تعترف بوجود مشكلة للاستقراء لكن حلولها كانت لتخفيف ذلك العبء المتولد من المشكلة وليست لعلاجها أو للقضاء عليها، وكذلك رفضت الوضعية المنطقية كل ماله صلة بالتعميم واليقين ضمن المنهج الاستقرائي فأخذت بالاحتمالية كنتائج فنسبة الاحتمال عموماً هو ما يحدد قبول النتائج الاستقرائية الأول.[2].

نظرية الصدر في الاحتمال (العلم الإجمالي):

قدم محمد باقر الصدر نظريته في الاحتمالات تحت عنوان نظرية العلم الإجمالي ويريد بها العلم بشيء غير محدد تحديداً كاملاً.

تعريف العلم الإجمالي :

بعد أن يُشكل الصدر على تعريف الاحتمال بأنه تلك الترجيحات المنطقية أو تلك التكرارات فقط ونسبتها للحدوث أو العدم فإنه يقرر تعريفاً آخر للاحتمال فيقول « إن العلم أي علم له معلوم، والمعلوم قد يكون مشخصاً محدداً كما إذا علمت بأن الشمس طالعة أو أن فلاناً من أصدقائك يطرق الباب ويعتبر العلم في هذه الحالة علماً تفصيلياً ومرتبطاً بشيء واحد ارتباط العلم بالمعلوم، وليس في كيان العلم

---

1) د. أفراح لطفي: محاضرات في فلسفة العلم، المرحلة الرابعة، جامعة بغداد - كلية الآداب- قسم الفلسفة، ص17.

2) المصدر السابق والصفحة.

التفصيلي أي مجال للشك والاحتمال لأن ذلك الشيء المحدد والمعلوم الذي يرتبط به العلم بوصفه معلوماً لا يقبل الاحتمال وقد يكون المعلوم غير محدد ولا مشخص كما إذا علمت بأن أحد أصدقائك الثلاثة دون تعيين سوف يزورك ويعتبر العلم في هذه الحالة علماً إجماليا »[1].

هذا العلم بحسب رأيه ينقسم إلى قسمين :

1) أحدهما يقوم على أساس التشابه أو الاشتباه كعلمنا بفقدان كتاب ما لا على التعيين، أو علمنا بأن أحد طلاب الصف غائب دون أن نعلم بوجه التحديد من هو الغائب بالذات.

2) والآخر يقوم على أساس التمانع أو التنافي العقلي كعلمنا بأن تلك الكتابة ليست سوداء ولا زرقاء في الوقت نفسه. . وكعلمنا بأن وقوع قطعة الزهر على الأرض لا يظهر لنا الجهة العليا.

أما العلم الإجمالي الأول فلاشك أن أطرافه ليست متنافية بمعنى أنه من الممكن أن يجتمع اثنان منهجاً على الأقل، فمثلاً لو أن بعض الناس اخبرنا بولادة مولود لا نعرف عدده ولا جنسه سوى أنه لا يزيد على اثنين لكن رغم ذلك فإن من الممكن تحويل هذا العلم إلى علم إجمالي متنافي الأطراف وذلك بتشكيل أطراف محتملة أو ممكنة كالآتي :

1) احتمال أن يكون المولود عبارة عن ذكر واحد.

2) احتمال أن يكون المولود عبارة عن بنت واحدة.

3) احتمال أن يكون المولود عبارة عن ذكر وبنت.

4) احتمال أن يكون المولود عبارة عن ذكرين.

5) احتمال أن يكون المولود عبارة عن بنتين.

---

1) محمد باقر الصدر: الأسس المنطقية للاستقراء، ص 229.

وعليه يستخلص الصدر النقاط الأربع التالية :

1) إن العلم الإجمالي هو علم كلي غير محدد.

2) إن كل طرفٍ من مجموعة الأطراف يحتمل أن يمثل معلوم الإجمالي غير المحدد.

3) إن عدد هذه الأطراف تطابقه مجموعة الاحتمالات الممكنة وحيث كل طرف محتملٍ له، يمثل معلوم العلم الإجمالي.

4) يستحيل على مجموعة الأطراف أن تجتمع مع بعض، وان قيمة مجموعة احتمالاتها لابد أن تساوي العلم أو اليقين، لا أكبر منه ولا اصغر فكل احتمال هو جزء من العلم. (1)

ومن خلال ما سبق وضع الصدر تعريفين مختلفين للاحتمال هما :

1) إن الاحتمال الذي يمكن تحديد قيمته هو دائماً عضوُ في مجموعة الاحتمال التي تتمثل في علم من العلوم الإجمالية، وقيمته دائماً تساوي ناتج قسمة الرقم اليقين على عدد أعضاء مجموعة الأطراف التي تتمثل في ذلك العلم الإجمالي.

2) لو تصورنا أن مجموعة أطراف العلم الإجمالي تشمل على مراكز بحيث إن كل عضو من هذه الأطراف يمثل مركزاً من هذه المراكز. . ولمعرفة قيمة احتمال أن يكون المولود ذكراً واحداً على الأقل فسنلاحظ هناك ثلاثة مراكز لصالح هذا الاحتمال إذ إما أن يكون المولود ذكراً مجرداً أو ذكرين أو ذكراً وبنتاً فهذه ثلاثة مراكز في مجموعة الأطراف الخمسة مما يعني أن قيمة الاحتمال تصبح 5/3.

---

1) محمد يحيى: يحيى محمد : الاستقراء والمنطق الذاتي - دراسة تحليلية شاملة لآراء المفكر الكبير محمد باقر الصدر في كتابه (الأسس المنطقية للاستقراء)، دار الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2005، 295-296.

اعتراضات على التعريفين :

طرحت بعض الاعتراضات على التعريفين بصورة مشاكل بحاجة إلى حلول وهي:

مشاكل التعريف الأول (وأهمها): « إن هذا التعريف يشترط أن يكون البسط في احتمال (س) - أحد أعضاء- هو واحد دائماً مع أنه يوجد الكثير من الاحتمالات التي لا يعبر البسط فيها عن ذلك، فمثلاً لو كانت خمس كرات ثلاث منها سود مع كرتين بيضاوين وأردنا أن نعرف قيمة احتمال سحب كرة بيضاء واحدة (س) فإن (س) لا تعبر عن واحد »[1].

أما عن التعريف الثاني «فإن أي نسبة احتمالية مقدمة للحادثة يمكن أن تكون نسبة خاطئة إذا ما أخذنا بالاعتبار أن الأطراف والمراكز المحددة يمكن لها أن تكون غير صحيحة مما يعني أن الاحتمال الذي أسسناه إنما يعتمد على احتمال قبله، وليس من حد لهذه المعضلة إلا باللجوء إلى افتراض التقدير وذلك بالمزاوجة بين ما هو عقلي وما هو استقرائي »[2].

أما الإجابة عن هذه الإشكالات فمن الممكن القول إن تعريف الصدر الأول للاحتمال لا يتضمن الإشكال الذي أورده (يحيى) إذ إن الصدر يرى أن « قيمته (الاحتمال) دائماً تساوي ناتج قسمة رقم اليقين على عدد أعضاء مجموعة الأطراف التي تتمثل في ذلك العلم الإجمالي» وبهذا القول يتبين أنه لا وجود لإشكال في التعريف كما قرر يحيى محمد.

أما الإشكال على التعريف الثاني الذي قال بأنه يقتضي المزاوجة بين العقلي الاستنباطي والاستقرائي فهذا ليس إشكالاً بل هو منهج الصدر الذي أراد منه أن يقيم منهجاً علمياً وان يضع أسساً منطقية تمثل

---

1) المرجع السابق: ص 298.

2)المرجع السابق: ص 301.

الجانب الاستنباطي والبديهيات التي على أساسها يتم حساب الاحتمالات وترجيح أي منها، وقد سمّ الصدر هذا الدور بالذاتي حيث إنه يحاول وضع مرحلة بين المنهجين الاستنباطي والاستقرائي سمّاها المرحلة الذاتية وظيفتها تحويل الترجيح الاحتمالي إلى يقين « بل يمكن القول إن محاولة الصدر تشبه محاولة دعاة المنطق الوضعي وعلى رأسهم رايشنباخ في كتابه نشأة الفلسفة العلمية والذي فيه أكد على أن الاستقراء عبارة عن عادة نفسية لكنه مع ذلك أدخل هذه العادة لنمط حسابات الاحتمال.. فخلع بذلك على البعد النفسي لباساً منطقياً أكسبه قوة ومتانة وبالفعل إن ما حاوله الصدر يشابه إلى حد كبير ما قام به الوضعيون المنطقيون لكن مع فرق هو أن هؤلاء لم تكن لديهم الشجاعة للاقتراب من التعميم واليقين فالاستقراء لديهم هو دائماً احتمالي النتيجة.. أما الصدر فقد تجرأ بالفعل على التحرش بتلك المعضلة المستعصية التي أدركها المفكرون منذ العاصفة التي أثارها ديفيد هيوم»[1].

بعد أن يتم التوصل لترجيح ما بعد المرحلة الاستقرائية فيبدأ عندها المنهج الذاتي بدور المرحلة الاستنباطية وهذه المرحلة في منهج الصدر تقوم على تنمية احتمال تلك القضية الاستقرائية وإضعاف ضدها (تصفير قيمته)، والدليل الاستقرائي في مرحلته الاستنباطية عند الصدر لا يؤدي سوى إلى الترجيح دون اليقين أو التعميم ولا يكون ذلك إلا بعد إحراز أساسين هما :

1) ترجيح الضرورة في السببية ليتبين بعد ذلك إثباتها .

2) إثبات المفهوم (الوحدة المفهومية) لكل طرف من طرفي العلاقة السببية في القضية الاستقرائية وقد سبق أن الدليل الاستقرائي الذي

---

1) المرجع السابق، ص 357-358.

يـراد منـه تعمـيم القـضية الاسـتقرائية تعترضـه ثـلاث مـشاكل تـستدعي العـلاج وهـي الـسببية العامـة والخاصـة والتعمـيم ويجـري تنظـيم هـذه الكلمات عبر النقطتين السابقتين بـ « إثبات كل من الـضرورة في العلاقة السببية والوحدة المفهومية ليتسنى التعميم» [1].

إثبات الوحدة المفهومية:

سلك المفكر الصدر سلوكاً جامعاً نوعاً ما لرأي التجريبيين والعقليين في مفهوم السببية وتعميمها إذ إن الفارق الأساس الذي يُنظر فيه إلى تفسير العقليين للسببية عما يـراه التجريبيـون مـن تفـسير هـو أنـه مـع العقليين« علاقة ضرورة، والسببية بالمفهوم العقلي علاقة واحدة رئيسة بين مفهومين والعلاقات بين أفراد هذا المفهوم وأفراد ذلك ارتباطات متلازمة تنشأ من تلك العلاقة الرئيسة. أما السببية بالمفهوم التجريبي فهي: اقتران وتتابع بين الحادثتين بصورة مطـردة فهي علاقـة بـين فـردين لا بـين مفهـومين، وبهذا نقف على أن من يرفض علاقات السببية بمفهومها العقلي رفضاً كاملاً لا يمكنه أبداً أن يفسر الدليل الاستقرائي في مرحلته الاستنباطية ويبرر نمو الاحتمال بالقضية الاستقرائية» [2].

والـصدر صـاحب منـهج الجمـع بينـهما والتوفيـق إلى حـد مـا فهـو «من جانب يعول على الطابع الماهوي للعلاقة السببية لكنه من جانب آخر سعى نحـو إفـادة الدقـة في الوصـول إلى التعمـيم، فأكـد علـى ضـرورة أن يأخذ المستقرئ بأهمية ما يمكن ملاحظته مـن تميـز بـين فئـات الألفـات - مثلاً - حتـى لا يعمـم الحكـم علـى جميعهـا بل يكتفـي بخصوص الفئة التي جـرب علاقتها بالنسبة والتي أطلق عليها خاصية الوحدة المفهومية» [3].

---

1) يحيى محمد : الاستقراء والمنطق الذاتي، ص 368.
2) كمـال الحيـدري: المـذهب الـذاتي في نظريـة المعرفـة، دار فراقـد، إيـران، الطبعـة الأولى، 2004، ص54.
3) الاستقراء والمنطق الذاتي، مرجع سابق، ص 383.

المرحلة الذاتية في المنهج الذاتي للصدر :

يقسم الصدر في بداية حديثة عن المنهج في هذه المرحلة اليقين إلى ثلاثة أقسام هي :

1) اليقين المنطقي وقصد منه الذي ينتج عن أو في القياسات المنطقية والقضايا التضمنية فمثلاً لو تيقنا أن (زيد إنسان عالم) فإن قضية (زيد إنسان) هي بالتأكيد يقينية لأنها متضمنة في القضية الأولى.

2) اليقين الذاتي أو النفسي: (وهو قائم على الاعتبارات الذاتية والنفسية مثلما يحصل لدى الكثير من الناس من اليقين تبعاً لحالات التشاؤم والتفاؤل - مثلاً- وأن يعوزها المبررات الموضوعية الكافية.

3) اليقين الموضوعي: الذي هو نتاج المبررات الموضوعية الخاصة بتراكم الحسابات الاحتمالية تبعاً للدليل الاستقرائي وبعبارة أخرى إن لليقين الموضوعي خاصيتين إحداهما أنه يعبر عن عملية سيكولوجية تحتم على الذهن - لا شعورياً أن يحول المعرفة آلياً وذاتياً من مرحلة الاحتمال إلى اليقين أما الأخرى فهي أن يخضع إلى المبررات الموضوعية التي تضفي عليه الطابع المنطقي[1].

وبحسب المنهج الذاتي الذي عرفنا فيه في المرحلة السابقة أن زيادة التجارب الناتجة تؤدي إلى تنمية القيمة الاحتمالية للسببية إلى أكبر درجة ممكنة دون اليقين، وتحول تلك الإنجازات في المرحلتين السابقتين إلى شكل آخر في المرحلة الذاتية إذ يثبت فيها حسب - منهج الصدر- اليقين والتعميم، وابتداءً بنفي المنهج الذاتي أن تكون هنالك إمكانية للبرهنة على إثبات اليقين، وأكتفي بافتراض مصادرة تبرر تحقيق تلك

---

1) المرجع السابق :412.

المرتبة النهائية وهي تقر الشكل التالي: كلما تجمع عدد كبير من القيم الاحتمالية في محور واحد فحصل هذا المحور نتيجة لذلك على قيمة احتمالية كبيرة فإن هذه القيمة الاحتمالية الكبيرة تتحول - ضمن شروط معينة - إلى يقين، في الوقت الذي تتحول فيه القيمة المضادة إلى درجة الصفر، هذه هي مصادر المرحلة الذاتية التي أحيطت بشروط خاصة تحدد دائرة الوظيفة التي تقوم بها فهناك نوعان من التجمع في القيم الاحتمالية الكبيرة.

النوع الأول: هو التجمع الذي لا يؤدي إلى اليقين لوجود فئة لو كانت ضئيلة وقليلة الاحتمال تكون ضد ذلك التجمع.

والنوع الثاني: يتصف بأنه يؤدي إلى اليقين من خلال جعل القيمة الاحتمالية المضادة تساوي صفراً ومن هنا كان من بيان تلك الشروط التي تقضي بإفناء القيم الضئيلة وتحويل القيم الكبيرة إلى رقم يقين، وأهم ما يعد في المنهج الذاتي كأساس وشرط مهم هو افتراض وجود علمين إجماليين لا علم إجمالي واحد[1].

أو إفناء الطرف الذي يتصاغر أو يضعف احتمال وجوده في التجارب قيد البحث من خلال الاحتمالات الناتجة عن تلك الدراسة حسب منهج المذهب الذاتي، بالتالي إن ذلك الاحتمال يذهب إلى الحكم اليقين حيث استمرار التضاعف والضعف لكل طرف من أطراف القضية.

والحقيقة إن كل ذلك هو ما يعتمد على الأثر السيكولوجي للحكم على الدليل الاستقرائي ومدى الاحتمالات. . وكذلك على إفناء احتمال المقابل من المحتملات لوجود الظاهرة إن كانت متساوية أو أصغر.

---

1) يراجع، الأسس المنطقية للاستقراء: ص 426-427-428.

خلاصة المنهج الذاتي :

لما كان اليقين يسبقه تراكم احتمالي كبير جداً أصبح الخطأ محدداً في موضع ضئيل جداً لا يعتد به من الناحية العلمية فهو بمثابة الصفر لضآلة قيمته، لهذا كانت المرحلة الذاتية من قيام الاستقراء هي افتراض إفناء تلك القيمة الضئيلة جداً ثم العمل على توفير الشروط الكافية التي تحصر النتيجة ضمن حدودها الأزمة وبالتالي فإن ما كان يعتبر طبيعة سيكولوجية للذهن البشري في تعامله مع أمور الحياة على أساس اليقين أصبح مصاغاً علمياً بطريقة لها مبررها في أن تفترض علمياً تحويل ما هو غاية في قوه الاحتمال إلى ما هو يقين.

فما قام به الصدر في مرحلته الذاتية هو أنه أفنى القيمة المتضائلة عملياً كما هي منتفاة نفسياً لدى عموم الذهن البشري، لكنه مع إفنائه إياها عملياً أضفى عليها طابعاً منطقياً، والواقع أن الصلة التي أقامها الصدر بين ما هو منطقي وبين ما هو ذاتي هي أهم محاور الإبداع فيما كتبه حول الموضوع، ذلك أنه لما جعل المرحلة الذاتية من الدليل الاستقرائي مؤسسة على المرحلة الاستنباطية (المنطقية) فهذا يعني أن اليقين السيكولوجي الحاصل عن المرحلة الذاتية لابد أن يكون مشبعاً بالمحتوى المنطقي.

وبذلك يعد الصدرُ اليقينَ في الدليل الاستقرائي ممكناً لكنه يمر عبر مراحل ثلاث هي مراحل المنهج الذاتي وهي :

1) استقراء الجزئيات (الظواهر).

2) دور استنباطي يتمثل في إقامة علم إجمالي لكل احتمالات حدوث أو عدم حدوث وما يمكن أن يحتمل عموماً حول تلك الظاهرة، وفي هذه المرحلة تتم تنمية الاحتمال الأرجح المتمثل بالحاصل على أكثر

التأييدات المنطقية والإحصائية فيصل معها الدليل الاستقرائي إلى الاحتمالات الكبرى.

أما أساس المرحلة الذاتية في الاستقراء فهو أن يتحول ذلك الاحتمال ذو القيمة الكبرى إلى يقين موضوعي، وذلك لأن القيمة المضادة لا يمكن الاعتداد بها عملياً وإننا نعتقد في ذاتنا أو في حكمنا الذاتي أنه يقين موضوعي عبر كل تلك الخطوات السابقة قد تحقق.

محمد تقي المدرسي
الإبداع الفلسفي

يعد المدرسي اليوم من أهم المرجعيات الدينية في العالم الشيعي، لأسباب عدة أهمها ما أنتجه على المستوى المعرفي والفكري، ذلك النتاج الذي اتسم بكميته المرافقة لكيفية امتازت هي الأخرى بغزارة المعنى والمحتوى، فجاب المدرسي بطروحاته مجالات مختلفة وعدة منها السياسة والثقافة والفلسفة والتصوف والمنطق، وكتب في مجالات التشريع والقيم والأخلاق، هذا إذا اقتصرنا على ما قدمه خارج المباحث والكتابات الخاصة بالفقه والأصول والكتب الاستدلالية، إذ تجاوزت مؤلفاته الـ (200) كتاب وكراس ومحاضرة، وهو بذلك يعد من الشخصيات الدينية والفكرية المهمة في عالمنا العربي والإسلامي، ومن أهم ما قدمه في المجال الفكري الفلسفي هو نظرية في الوجود ورؤى وأفكار حول صياغة منطق إسلامي في نظرية المعرفة، وكذلك فإن ما قدمه في النظرية السياسية = الفلسفة السياسية ليس بالقليل إذ حاول تأسيس دستور وصياغة لمشروع الدولة الإسلامية وكيفية تسيير أمورها، ونبدأ دراستنا حول المدرسي بموضوع الوجود والنظرية فيه.

المدرسي ونظرية الوجود

إن مبحث الوجود هو من أقدم وأهم المباحث في الفلسفة بل وإنه مثل الفلسفة ككل في مراحل معينة من تاريخها ولاسيما المعاصر، لكن قدم الموضوع والمبحث وكثرة المناقشات فيه وعنه لا يعني أنه مفهوم استهلك موضوعه ومعانيه وتأثيره على الفكر والسلوك الإنساني، ودليل

ذلك معاصرة الكثير من المذاهب والاتجاهات الفلسفية التي جعلت من الوجود اسماً لها أو مركزاً لفلسفتها وأساً لفكرها، ورغم اختلاف موضوعة الوجود وتبدل أحوال مناقشاتها من الوجود المادي إلى المجرد أو من العالم إلى الإله أو من وجود الإنسان كذات إلى التعامل معه كموضوع إلى الاغتراب والتشيؤ، كل تلك الانتقالات في موضوعة الوجود جعلت منه مبحثاً لا ينضب من الأفكار ولا ينفد من المناقشة والتجديد والإبداع، وان كل تلك المحاولات لابد أن تجد لها انعكاساً على الفكر الشيعي المعاصر ولاسيما أنه حاول مواكبة الحديث والتعامل معه كتحد يجب التعامل معه حسب ضرورات المرحلة التي يمر بها هذا الفكر، ولذلك فقد أفرد لها المدرسي مباحث متعددة في متون كتبه وناقشه في نصوص عدة.

الواجد والوجود والموجود

ينطلق المدرسي في تناوله لمبحث الوجود من جدلية وجود الموجودات والعالم والعلاقة بينهما، ويرى أن الوجود عبارة عن حقيقة قائمة بالله ومملوكة له، والله شيء والوجود شيء آخر، وليس بينهما صفة مشتركة [1]، والقصد من رأيه هذا هو التفريق عن الرأي الذي يجعل الوجود صفة لله والموجودات على السواء لكنه مفهوم تشكيكي أي له مراتب معينة يكون الله أشدها وأعلاها وخير من يمثل هذا الاتجاه هو ملا صدرا (صدر الدين الشيرازي)، ومن ذلك يجب « أن نعرف حقيقة هامة، هي أن الوجود شيء والموجود شيء أخر فالموجود هو ما نراه ونلمسه» [2] أما الوجود فهو الحقيقة التي تجعل الشيء موجوداً [3]، ويرى المدرسي حسب السابق أن النظرية في الوجود تكون على ثلاث جهات وهي :

---

1) محمد تقي المدرسي: بحوث في القرآن الحكيم، دار محبي الحسين، إيران، 2004، ص57.
2) المصدر السابق: ص 63.
3) المصدر السابق والصفحة.

1. الواجد = الله

2. الوجود =حقيقة فعل الله «وليس مفهوماً منتزعاً من الموجودات»[1]

3. الموجودات = العالم.

ونظرية الخلق لدى المدرسي تقوم على فكرته في الوجود السابقة فرؤيته للوجود على أنه فعل الله جعل الموجودات تخلق متأخرة عنه هذا أولاً وثانياً إنه يعرف الخلق بأنه «الإيجاد المستمر للأشياء»[2] ومنه يتبين أن الخلق حسب المدرسي ليس تحريكاً للوجود كما مع أرسطو ولا انفصالاً بين الخالق والعالم وانعزال الإله في برج عاجي مفارق للعالم كما تصوره البعض بعيداً عن العالم المعاش، بل إن الله عندما يمارس عملية الخلق (الإيجاد المستمر) فإنه يمكننا أن ننظر إلى هذه الاستمرارية من منظارين هما :

الأول: على أنها تمثل فكرة مفهوم العناية والرعاية الربانية للإنسان.

الثاني: إنها تعني أن الأشياء لا تستطيع أن تكون موجودة دون ذلك الترابط والتواصل والاستمرارية، وليس الخلق هو النقل إلى الوجود الظاهري فقط بل هو ذلك الاستمرار.

وإذا كان الخلق هو عملية الإيجاد المستمر، فمن حقنا أن نتساءل كيف يتم ذلك الخلق وما هي رؤية المدرسي في ذلك ؟ الحقيقة إن المدرسي يرفض أن يكون العدم هو منشأ ومصدر الوجود « فالوجود

---

1) معتصم سيد أحمد : بصائر في نظرية المعرفة نظرة تأصيلية في فكر محمد تقي المدرسي، مركز الدراسات والبحوث الإسلامية بيروت، الطبعة الأولى، 2005، 152 .
2) محمد تقي المدرسي: الحوار الإسلامي (مجموعة حوارات)، مكتب الغدير للطباعة، بغداد، 2003، ص76 .

لم يصدر من العدم ولا إن العدم تحول إلى الوجود »[1] وبالقدر نفسه فهو يرفض أن تكون المادة منشأ للوجود[2] خلافاً للفكرة القائلة بأن العالم خلق من الماء والتي تستند إلى الآية ﴿ وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ ﴾.

ويسجل المدرسي رفضه ونقده لنظرية الفيض بين النفوس والعقول ونتيجة ذلك الفيض التي تقود إلى خلق الجسم الإنساني وغيره من الأجسام الطبيعية، فهو يرى أن الله يخلق الأجسام بصورة مباشرة ولذلك هو أبدع الأشياء وأنشأها لا من شيء وذلك دليل قدرته وإرادته[3].

وبالتالي فإن الخلق يتجاوز كل تلك الإشكالات الرئيسة التي حاول الفيض معالجتها من ثنائية العالم والله وقدم العالم والله ومسألة الخير والشر وو.. الخ، تجاوزها بفكرة الخلق والإبداع التي يعدها إيجاداً مستمراً راعياً للإنسان معتنياً به.

ولم يؤيد المدرسي الفكرة القائلة بتقسيم الوجود إلى ممكن وواجب (بذاته أو بغيره) كما مع الفارابي وابن سينا، وشدد رفضه لذلك لمقابلة مفهوم الواجب لله والممكن للعالم، وذلك يعتبر مغلوطاً لدى المدرسي فهو لا يعد الوجود واجباً لأنه ليس الله وليس ممكناً وذلك لأنه ليس العالم بل هو الصفة التي يسبغها الله على العالم ليوجده إلى الظاهر المحسوس[4].

وبذلك يكون المدرسي ناقداً لفكرة الوجود لدى المسلمين (لاسيما في العصر الوسيط) مؤسساً رؤية معاصرة يجدها رؤية القرآن والرؤية

1) الحوار الإسلامي، مصدر سابق، ص 79.
2) محمد تقي المدرسي: مبادئ الحكمة، دار محبي الحسين، إيران، 2003، ص264
3) المصدر السابق، ص265.
4) بصائر في نظرية المعرفة نظرة تأصيلية في فكر محمد تقي المدرسي، مرجع سابق، ص 186.

الإسلامية الحقة، وبذلك فإن ما سبق من نظريات في الوجود والخلق لم تكن صائبة ولم تقدم أطروحة إسلامية قرآنية كما نظّر لها المدرسي.

أما ما يؤخذ عليه فهو ما ركز عليه كما ذكرنا آنفاً من العلاقة بين الله والعالم في النظرية الكلاسيكية القديمة القائمة على طروحات العصر الوسيط ولم يرتق بالطرح إلى مصاف الرؤية الوجودية المعاصرة التي اهتمت بالإنسان كإنسان بذاته وهمه والتنظير لسعادته وإخراجه من التعاسة والألم التي أصبحت مع البعض سبباً لوجوده، ويمكن أن نلفت النظر إلى أن المدرسي يتعامل مع هذا المبحث على أنه جزء من مبحث الأخلاق والدين لامع مبحث الوجود فيمكن أن نوكل البحث فيه إلى مقامه.

المدرسي ونظرية المعرفة والمنطق الإسلامي:

رؤية جديدة في علم المنطق:

يُعرف المنطق بأنه علم التفكير الصحيح أو القواعد العامة للتفكير الصحيح أو القواعد التي تعصم الذهن من الوقوع في الخطأ، وبالتالي فإن الغاية الأساس للمنطق هي في كيفية تجنب الوقوع في الخطأ.

ومن ذلك حاول المدرسي أن ينطلق في تأسيسه لمنطق خاص سمّاه المنطق الإسلامي، وحاول في بداية تأسيسه المعرفي ذاك البحث عن إجابة للتساؤل كيف يتجنب الخطأ ؟[1].

ويعتقد المدرسي أن محاولته هذه الباحثة في تأسيس المنطق لم تكن بالعملية الجديدة أو التجديدية لأنه - حسب رأي المدرسي - يكتشف الإجابة ولا يبتدعها وهي بدورها موجودة في النصوص الدينية الإسلامية والتي تجيب حول التساؤل عن جذور وأسباب الخطأ ونشوئه

---

1) محمد تقي المدرسي: المنطق الإسلامي - أصوله ومناهجه، دار البيان العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1992، ص 25.

وكيفية تجنبه[1]، لكن الأمر الواقع أكبر من كونه كشف عما هو موجود ودليل ذلك أنه لم يتكلم قبل المدرسي في موضوع منطق خاص لدى المنظومة الفكرية الإسلامية التي لم تفارق المنطق الأرسطي إلى يومنا هذا وإن كان بنسب متفاوتة، وعلى أنه منطق (المنطق الإسلامي) يخالف ويفارق المنطق الصوري والمنطق الرياضي = الرمزي فيما بعد، وبذلك فمجرد الإجادة والسعي في هذا المجال إنما هو ضرب من ضروب الإبداع والاكتشاف.

تعريف المنطق عند المدرسي :

يعرف المدرسي المنطق أنه علم تجنب الخطأ أو علم البحث عن الصواب أو علم البحث أو البحث في البحث أو البحث في وسيلة العلم، وهو يعتبر أن هذا الشمول في التعريف للمنطق يدمج علم المناهج بالمنطق، إذ إن علم المنهج هو جانب من جوانب السعي وراء الصواب وتجنب الخطأ[2].

وفي تساؤل نطرحه حول فكرة المدرسي في المنطق الإسلامي والتأسيس له، هل أن المسلمين لم ينتبهوا أو يفكروا بهكذا أطروحة من قبل ؟ نجد أن المدرسي يجيب حوله بالنفي ويبرر ذلك بسببين :

الأول: التعصب لمناهج فكرية معينة تعودوا عليها (المنطق الأرسطي، أو رفض المنطق واعتباره كفرا و..).

الثاني: الجهل بلغة القرآن، إذ يرى أن هذا العامل أخطر من سابقه لأن هنالك عدداً من الكلمات تحورت معانيها وتغيرت دلالاتها مما ألقى عليها ظلالاً من الغموض في الفكر الحديث، وذلك أثَّر في فهم هذه المصطلحات التي يجب تفعيل دورها في صياغة المنطق والمنهج الإسلامي

---

1) المصدر السابق، ص26.
2) المصدر السابق: ص 31-32.

في التفكير وتجنب الخطأ (كمفهوم البصيرة ومفهوم الهوى ومفهوم الذكر، الخ) وبالتالي فالمدرسي يعد اللغة حاجزاً سميكاً وقف عقبة مع مرور التاريخ في فهم القرآن والتعرف على مناهج المعرفة المتضمنة فيه[1].

ومن جوانب الإبداع الأخرى في إنجاز المدرسي للمنطق الإسلامي هو ما كان من نقل أو مشاركة مشكلة الخطأ في التفكير والمنهج من الحيز العقلي فقط إلى العقلي -النفسي- الاجتماعي، إذ يشارك المدرسي البيئة الاجتماعية مع العقل والنفس في تغيير المعايير والمقاييس والتي تؤثر بدورها في صحة وخطأ العقل وأحكامه.

ويتركز مشروع المنطق عند المدرسي في البحث في جذور تلك الأخطاء ومحاولة تفكيك معناها وتحليلها ونقدها ليخرج بمحصلة مفادها القدرة على تجنبها والسير في طريق التفكير السليم (المنطق الإسلامي).

الأثر النفسي على التفكير

يعتقد المدرسي أن الجذور النفسية للخطأ هي:

1. الحب: ولاسيما حب الذات وما يحيطه من تشويه للحقائق، وذلك إن أيدت الذات أو أنكرت موضوع البحث، فإنها في هذه الحالة سوف لن تخضع الموضوع لمقاييس خارجة عن إطار الذات ولن تكون محايدة وموضوعية كما أن حب الفكرة هو الآخر (حب الموضوع) أيضاً سيكون مشكلة لأننا سوف لن نستطيع أن نقيّم أو ننقد أو نقوّم مكامن الخلل بل عموم الموضوع والبحث فيه والمراد تجنب حصول الخطأ فيه أو عنه[2].

---

1) المصدر السابق: ص 148-149.

2) المصدر السابق: ص 206-208.

2. فقدان الثقة: إن فقدان الثقة بإمكانية المعرفة ومن ثم في أدواتها ومصادرها إنما يعود إلى عجز الإنسان عن معرفة الموضوع خارجه لذلك فإنه يتوجب وعي الذات الذي يستتبع الثقة بالقدرة على المعرفة واستخدام مقاييسها[1].

3. التسرع: وهو ما يعبر عنه بـ« حب النفس لسرعة الحكم. .. ﴿ إذ إن ﴾ التفكير عملية صعبة ومجهدة وتركيزه أصعب وأشد جهداً. وحب الراحة هو الآخر لا يرتاب فيه أحد من هنا يتهرب الإنسان من التفكير المركز ويهوى التسرع لينقذ ذاته من هذه الصعوبة» [2].

وفي واقع الأمر فإن الأثر النفسي في التفكير قد يتجاوز هذه الجذور إلى ضعف الشخصية وإلى المؤثرات الوراثية والبيئية التي كونت شخصية الفرد (التربية، المؤسسات الاجتماعية الصنيعة والطبيعية)، ومن ذلك وجد المدرسي أن البحث في الجانب السيكولوجي لا يكفي مبرراً لخطأ الفكر دونما المرور بالجانب السيسيولوجي = الاجتماعي.

الأثر الاجتماعي على التفكير

من منطلق أن أفكار البشر لا تكون في الأغلب مجردة عن واقعهم الاجتماعي، فمن ذلك يتوجب الخوض في العوامل الاجتماعية المؤثرة في عملية التفكير وصنع الحقيقة وتجنب الأخطاء أو تجنب الوقوع فيها.

ويتعاطى المدرسي في هذا الجانب مع ثلاثة معطيات اجتماعية هي (التجمع والجماعة والمجتمع) وحدّة كل منها في تأثيرها على فكر الفرد وصنع منطقه وبحثه عن الحقيقة[3].

---

1) المصدر السابق: ص 210-211.
2) المصدر السابق: ص 213.
3) المصدر السابق: ص 239.

وإن فكرة التجمع تقوم على الشعور بوجود الآخرين وبالمصير المشترك معهم، وكلما كان التجمع أكثر ظهوراً فيه للفرد، كان شعور الفرد بأهمية التجمع أكبر وأكثر تأثيراً ومنه كان الانتماء أو التواجد في التجمعات يعطل القوى النقدية للفكر أو يؤدي إلى الهبوط بمستوى التفكير النقدي وبذلك يصبح الفرد مادة صالحة للإيحاء والإسقاط الشعوري، إذ إن فكرة التوافق الاجتماعي يجعل الفرد في التجمع أكثر قابلية وشجاعةً لإبداء آرائه والتي لا يتمتع بها دون وجود أولئك الآخرين، ويبقى يعيش هذه الحالة التي تبعده عن التفكير الصحيح ومستواه النقدي[1].

أما مع الجماعة فحدتها تقل أكثر من التجمع في آثارها الكبيرة على الفرد وفكره، ويكون دافع التوافق الاجتماعي هو ومرة أخرى اللاعب الأساس في تحريك الفرد داخل الجماعات (وبهدف التنافس)، وهنالك العديد من التجارب التي تدل على أن للإنسان شعوراً أصيلاً بضرورة التوافق مع الآخرين[2].

وفي المجتمع ككل ستكون النتائج نفسها وبأقل أثراً، ومما سبق نتوصل إلى أن الأثر الاجتماعي على التفكير يقوم على فكرة التوافق الاجتماعي وهذا يقود إلى نتيجتين :

1. ليس هنالك إلا حسٌ واحدٌ لا أكثر، ندعوه حس (التوافق الاجتماعي)، له جانبه الإيجابي المتمثل بالتنافس، وجانبه الآخر سلبي وهو الحياء الذي يغير من التفكير ومستواه للرهبة تجاه الآخر في المجتمع والجماعة والتجمع.
2. إن الإنسان وهو مدفوع بإحساسه الاجتماعي يفقد قوة بعض قدراته العقلية ولاسيما سمة النقد والتروي والتحليل[3].

---

1) المصدر السابق: ص 243-244.
2) المصدر السابق: ص 284.
3) المصدر السابق: ص 246.

تعقيب :

يمكن حصر وظائف المنطق بالمهام الأساسية التالية :

أولاً : تبيان القوانين التي ينبغي على العقل أن يعمل بهديها ووفقها لتمييز الفكر الصحيح من الخطأ.

ثانياً : أن يكشف الخطأ في التفكير وأنواعه وأساليبه[1].

ثالثاً : تبيان جذور ودوافع وأسباب ذلك الخطأ بالنظر خارج عملية التفكير وملكة العقل، وذلك ما يتجلى بوضوح مع ما طرحه المدرسي في فكرة الجذور النفسية والاجتماعية المسببة للخطأ في التفكير.

من كل هذه الوظائف وبالنظر إليها بشكل متكامل يتبين أن المدرسي سلط الضوء على المحور والوظيفة الأخيرة حاجباً عن نصوصه وكتاباته تناول موضوع القوانين المسيرة للعقل أو المجنبة له عن الوقوع في الخطأ في عملية التفكير نفسها، ولعل السبب في ذلك يكمن في رؤية المدرسي إلى أنه إما قد قبل بالمنطق الصوري متجاوزاً الإشكاليات المطروحة عليه كالاستغراق في المقدمات الاستدلالية أو موفقا بينه وبين الرياضي في رمزية القضايا وعلاقاتها والتجديد الحاصل فيه لأجل صياغة لغة رمزية موحدة وموضوعية، إلا أن الأمر لم يبدُ كذلك لأنه لم يصرح بما قلناه من رأي، فالمدرسي أراد من خلال تبيان الضد وهو الخطأ وجذوره أن يعصم العقل ويبعد مسألة الخطأ عن عملية التفكير وجعلها في حيز آخر هو خارج العقل (النفس والبيئة الاجتماعية).

---

1) مهدي فضل الله: مدخل إلى علم المنطق، دار الطليعة، الطبعة 4، بيروت، 1990، ص20.

يورد سيد معتصم أحمد [*] أربعة أركان للمنطق هي :

1. التركيز على مصدر الحق والصواب وهو العقل.

2. تبين مصدر الخطأ وهو النفس والهوى (حب الذات والجذور النفسية الأخرى).

3. مصادر المعرفة وهي تتعدد بتعدد أشكال المعرفة.

4. الأمور التقنية في التفكير أو مناهج البحث والفكر (الاستقراء، الاستنباط و..الخ) [1].

ومما سبق يتبين أن المنطق الإسلامي- حسب المدرسي - ليس عملية عصمة الإنسان من الخطأ بل هو ما يندرج ضمن حقيقة التشريع[2]. وهو بهذا المعنى يتجاوز فكرة عصمة العقل إلى عصمة الإنسان من الخطأ وذلك هو غاية التشريع الديني.

والعقل لا يخطئ لدى المدرسي وإن مكامن الخطأ هي خارج منظومة العقل التي هي نور إلهي للإنسان وهدايته [3]، لكن ما يؤخذ على هذه الفكرة الأخيرة هو أن المدرسي يرى أن « العقل يزداد ويتكامل بالتجارب وكلما وعى الإنسان تجارب غيره في منهجية استنباط الحقائق وكشفها، اكتمل نضجه» [4] ومن هذا النص تترتب إشكالات عدة على فكرة المدرسي في العقل إذ إن فكرة النضوج والاكتمال تسبق النقص، والنقص

♦ كاتب وباحث سوداني، له كتاب مهم تناول فيه نظرية المعرفة عند محمد تقي المدرسي بعنوان (بصائر في نظرية المعرفة).

1) معتصم سيد أحمد: بصائر في نظرية المعرفة، مصدر سابق، ص 124.

2) المصدر السابق، ص133.

3) محمد تقي المدرسي: الفكر الإسلامي - مواجهة حضارية، الناشر مكتب المدرسي، إيران، 1412هـ، ص48.

4) محمد تقي المدرسي: التشريع الإسلامي، ج1، انتشارات المدرسي، إيران، الطبعة الثانية، 1413 هـ، ص172.

هو جهل معين أو عدم معرفة تامة وكاملة في العقل وهذا لا يؤيد عصمة العقل أو عدم خطئه، والإشكال الآخر هو أن الاعتماد على تجارب الآخرين لا يعطي صبغة أو صفة العصمة للعقل وإن كثرت التجارب والاستفادات مما عمله الآخرون في مجال البحث والاستنباط وذلك يعني أنه بتراكم الأخطاء مثلاً تنتج الصحة وليست المسألة كمية بقدر ما هي نوعية، إذاً إن كثرة التجارب لا تعني بحال من الأحوال ضرورة التحول النوعي في الإدراك وتطور قدرات العقل ولاسيما إذا كانت في الاتجاه الخاطئ للمعرفة، فإنها تبعد العقل عن الحقيقة والبحث في مجالها.

ويورد على أساس ذلك صفات للأحكام العقلية يمكن أن نجملها بالآتي:

1. إنها أحكام ثابتة ولا تقبل الشك والريب.
2. إنها أحكام شاملة لأي زمان ومكان.
3. الأحكام العقلية هي أحكام تتفق عليها جميع عقول البشر.
4. إن أحكام العقل لا تتطور حسب تطور الأوضاع الاقتصادية أو الاجتماعية أو الفيزيولوجية وما أشبه[1].

وهو ينطلق من فكرة أن العقل محايث ومفارق للمادة أو الجسد الإنساني وبذلك يجب ألا يكون متأثراً بها.

فلسفة الحضارة والتاريخ عند المدرسي

البعد الإنساني في الحضارة :

يعرف المدرسي الحضارة بأنها « حضور الإنسان عند الإنسان وتعاونه وتفاعله معه ابتداءً من الحضور المادي وانتهاءً بالتفاعل المعنوي ومروراً بالتعاون العملي »[2].

---

1) المصدر السابق، ص48-49.

2) محمد تقي المدرسي: معالم الحضارة الإسلامية، دار محبي الحسين، طهران - إيران، ص 32.

و إنما تبدأ الحضارة - أي حضارة - من الإنسان نفسه فهو هدفها كما هو وسيلتها وما من حضارة بزغت في التاريخ إلا وكانت بدايتها إيقاظ (الإنسان) في الإنسان لأن الإنسان قد يملك كل شيء يملك الأرض المعطاء والسواعد القوية والأمن، ولكنه يفقد في الوقت نفسه كل شيء لأنه يفقد ذاته وينسى نفسه وهنا يحتاج إلى من يعيده إليها ويهتف به قائلاً: ألا عد إلى نفسك أيها الإنسان، وإذا استجاب لهذا النداء انطلقت حضارته[1]، هكذا يرى المدرسي أن المحور الأساس في بناء وانطلاق أي حضارة إنما يكمن في الإنسان الذي يمثل جوهر ووسيلة وغاية كل الحضارات، حتى أنه في تعريفه للحضارة نجده يجعل التعريف يصطبغ بالصبغة الإنسانية فيقول: « إن مفردة الحضارة مستمدة من الحضور بمعنى أن يكون هنالك أناس حاضرون إلى آخرين حاضرين»[2] ويقول: « إن الحضارة هي حضور الإنسان عند الإنسان وتعاونه وتفاعله معه ابتداءً من الحضور المادي وانتهاءً بالتفاعل المعنوي»[3].

الدورات التاريخية ومراحل الحضارة :

يعتقد المدرسي أن الدورات التاريخية التي ترى عادة عبر التاريخ البشري حيث إن الأمم تنشأ ثم تنكمش ثم تتحدى ثم تنكسر وقد يحدث في بعض الحالات أنها تنبعث من جديد ثم تتقدم ثم تنتهي، إن هذه الدورات التي غالباً ما نجدها صحيحة في تاريخ الحضارات لا تقع بطريقة واحدة في كل مكان ولا يمكن أن نعتبرها قضية مطلقة فالدورات التاريخية ليست هكذا وإنما تحتفظ بالجانب الإنساني فيها

1) محمد تقي المدرسي: التمدن الإسلامي، دار البيان العربي للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1973، ص 33.
2) معالم الحضارة الإسلامية، مصدر سابق، ص52.
3) المصدر السابق: ص32.

وهو الجانب الإرادي المتميز حيث إن كل عامل يؤثر في ظرف تاريخي معين تأثيراً بمقدار مختلف عن تأثيره في ظروف أخرى وعليه يقسم المدرسي مراحل الحضارة إلى ست مراحل هي:

1) المرحلة البدائية: وهي عبارة عن وجود مجموعة من البشر أجسادهم مجتمعة وأفكارهم مفترقة لا يحملون رسالة ولا يطمحون إلى تحقيق هدف. . ولا يعنيهم إلا الحصول على ضرورات حياتهم وعيشهم.

2) المرحلة الرسالية: ثم تنبعث فيها الفكرة الرسالية وعادة ما تكون مستوحاة من نبي بعث إليهم مباشرة من قبل الله عز وجل أو وسيط بشري من غير الأنبياء وحين تنبعث فيهم هذه الرسالة فإنها تقوم بدور إشعارهم بوضعهم المتردي الذي يتوجب عليهم تغييره. . وهنا تنغرس النواة الأولى للمدنية التي لا تلبث أن تنمو حتى تحقق مدنية جديدة.

3) مرحلة الاصطدام: هذه المدنية تصطدم أول ما تنمو بما حولها من أفكار ومجتمعات صدمة عنيفة قد تؤثر فيها سلباً فتنهزم أمام جيوش الأعداء وتصاب بنواقص كثيرة، جاء في القرآن الحكيم:﴿ وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَيْءٍ مِّنَ ٱلْخَوْفِ وَٱلْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَنفُسِ وَٱلثَّمَرَٰتِ ۗ وَبَشِّرِ ٱلصَّـٰبِرِينَ ﴾ البقرة ـ 155، وهذه الآية تشير إلى المشاكل التي تنشأ بعد نمو الحضارة وتكون الأمة على أساس الرسالة.

4) مرحلة المراجعة والتنظيم: ولكن هذه الرسالة لا تلبث أن تجدد نفسها بعد سنين قد تطول وقد تقصر، ويتجدد إيمان أتباعها بها، لأنهم بعد أن ينهزموا أمام الصعوبات والأعداء فإنهم يعودون ليقيموا ويطرحوا على أنفسهم هذه الأسئلة: لماذا انهزمنا ؟ وما هي الثغرات ؟ وكيف نتقدم ؟، وهكذا تنبعث فيهم الروح مرة أخرى فيتحركون، وتدوم هذه المرحلة فترة طويلة نسبياً تنمو خلالها الحضارة وتتقدم.

5) مرحلة التحجر: ولكن مع استمرار الوقت وطول الزمن تهترئ الذاكرة الحضارية وتنسى تجاربها تقريباً سواء التجارب الإيمانية كالشجاعة والتضحية أو التجارب المادية التي حصلت عليها . ويقول ربنا سبحانه وتعالى: ﴿ ۞ أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ ٱللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ ٱلْحَقِّ وَلَا يَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ ٱلْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ ۖ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَٰسِقُونَ ﴾ الحديد.16 .

وقسوة القلب عبارة عن التحجر وإصابة الأمة بحالة التعب والإرهاق فتصبح في وضع لا تعطي فيه ولا تأخذ ولا تتأثر بحقائق الحياة، ولا تستجيب للعوامل الطبيعية والسنن الصحيحة فتصبح مثل الحجر الذي لا يتفاعل مع ما حوله، والمقصود بالتعب والإرهاق هنا والذي يعبر عنه القران الكريم « قسوة القلب» هو التبلد الفكري والتوقف الذهني، وحسب تعبير بعض المؤرخين توقف الإبداع في عقل الحضارة.

6) مرحلة التغني بالأمجاد: بعد هذه المرحلة تبدأ مرحلة الصراعات الداخلية، حيث الأنانيات والنزعات القومية والنعرات العنصرية والطائفية، وهي مرحلة صعبة، تتشرذم فيها عناصر الحضارة، وربما تصل إلى مشارف النهاية، وبالتالي يسقط الكيان، ويتفتت المجتمع، وتنسى الأفكار، فالحالة العاطفية التي تنبع من الانتماء إلى الأمجاد والمكاسب التاريخية والافتخار بها، تعود لتصنع شيئاً ما، وعادة ما يكون ذلك الشيء دولة كبيرة ظاهراً، أو ألفاظاً ضخمة، ولكن دون أن يكون فيها أي نوع من الإبداع والتطوير أو العطاء أو حمل رسالة حقيقية وإنما هي فقط طيف الحضارة أو حلمها، هذه المرحلة غالباً ما تكون قصيرة الأمد، وبعدها ينتهي كل شيء وبانتهائها، تذهب آخر فرصة لهذه الحضارة في البقاء[1] .

---

1) المدرسي، محمد تقي: كيف نبني حضارتنا الإسلامية، دار محبي الحسين، طهران - إيران، الطبعة الأولى 2004، ص76-78.

اللاحتمية التاريخية :

بعد أن يقسم المدرسي مراحل الحضارة إلى الأقسام السابقة ويميز كلاً منها عن الأخرى، نجده يتطرق إلى قضية الحتمية التاريخية في هذه المراحل فيقول: « إن كل الحضارات عبر التاريخ وحسب ما يذكر المؤرخون مرت بهذه المراحل ولكن هل هذه المراحل حتمية وإنها دائمة بشكل واحد؟، كلا إنها ليست حتمية لأن الحضارة يمكنها أن تستوعب تجارب الحضارات الأخرى في أولى مراحلها ... وبذلك يمكنها أن تبقى فترة أطول[1] ».

الانهيار الحضاري ومواجهته :

هل هنالك عامل يجعل الأمم تقاوم الانهيار ؟ ويغذي فيها محاولات الاستمرار في الحضارة وتحدي عوامل السقوط ؟[2] يجيب المدرسي قائلاً: « نحن نعتقد أن عامل الإرادة البشرية يلعب دوراً جذرياً وأساسياً في هذا المجال ولعامل الإرادة قوانينه وأنظمته الذاتية والبعيدة عن تأثير العوامل الأخرى، إن إثارة الاهتمام في المجتمعات البشرية بعامل الإرادة ودوره الأساسي في الحفاظ على المسيرة الحضارية يعطيها القدرة على الاستفادة من هذا العامل العظيم الذي يعتبر المنطلق الرئيسي لحركات التغيير والإصلاح الجذريين في كل منعطفات التاريخ»[3] فعملية التغيير الجذري ما هي إلا الاستفادة الجيدة من عامل الإرادة البشرية ومن قدرة الإنسان على تحدي واقعه الذي قد يكون متجهاً نحو الانهيار، ولكن ليس بالعناصر المادية، وإنما بالأفكار الروحية والقيم [4].

1) المصدر السابق :ص79.
2) المصدر السابق: ص82.
3) المصدر السابق والصفحة.
4) المصدر السابق والصفحة.

المدرسي - والنظرية السياسية

ينشئ المدرسي نظريته السياسية اعتماداً على خلفيات تنظيرية معروفة معتمدة على فكرة الجدلية بين ولاية الأمة وولاية الفقيه◆ أو رجل الدين (النائب عن النبي والإمام المعصومين) والذي تتوفر فيه مواصفات خاصة وشرائط معينة، ويبدأ في تأسيسه لنظرية الحكم أو نظريته السياسية من خلال تحديد مسؤوليات الدولة ويعتمد في ذلك على نص وصية الإمام علي عليه السلام إلى مالك الأشتر حينما ولاه على ولاية مصر وقال محدداً له مسؤوليات الدولة بأنها: جباية خراجها وجهاد عدوها واستصلاح أهلها وعمارة بلادها.

ويستنبط من النص السابق مهام الدولة التالية :

1. جباية الخراج = تحصيل الضرائب، وهي مسؤولية وزارة المالية.
2. جهاد العدو = مسؤولية وزارة الدفاع.
3. استصلاح الناس = وتعني التثقيف والتربية والتعليم وردع الجريمة والمحافظة على الأمن الداخلي وهذه مسؤوليات وزارات التربية والتعليم والثقافة والإعلام والداخلية.
4. عمارة البلاد = وهي مسؤولية وزارات الدولة الخدمية.[1]

مصدر التشريع :

يقرر المدرسي كغيره من المفكرين الإسلاميين الذي نظروا لمشروع الدولة الإسلامية أن المصدر الوحيد للتشريع هو القرآن لكنه يرى إمكانية سن التشريعات من القرآن عبر أو خلال المنافذ التالية :

◆ للتوسع والمراجعة، راجع محمد سروش: الدين والدولة في الفكر الإسلامي، ترجمة ماجد الخاقاني، دار الرسول الأكرم، بيروت، الطبعة الأولى، 2004.

1) محمد تقي المدرسي: فقه الدستور وأحكام الدولة الإسلامية، سلسلة الوجيز في الفقه الإسلامي، دار محبي الحسين، طهران - إيران، 2004، 7-8.

1. السنة والتي يعرفها بأنها كلمات ونصوص النبي وأهل بيته المعصومين.

2. العقل وذلك من خلال فهم وتحديد معاني الكتاب وأحكامه.

3. الشورى وذلك فيما يتصل بأمور ومصالح العباد العامة.

4. رجال الدين لهم الحق في سن التشريعات من القرآن من خلال استنطاقهم لأحكام الوقائع وذلك أيضا بطريقي السنة والعقل السابق ذكرهما[1].

مصدر وصاحب السادة:

يرى المدرسي خلافاً لآخرين منهم محمد باقر الصدر أن مصدر السيادة هو الأمة بينما مع الصدر كان الله فقط، ولكن السيادة التي تنطلق من الأمة (حسب المدرسي) إنما هي بما منحها الله من الكرامة والحرية، وبذلك نجد توافقاً معيناً بين الرؤيتين، ويحدد المدرسي مهام الأمة بالتالي :

1. إقرار الدستور أو تغييره أو تعديله.

2. تنتخب الأمة السلطة التشريعية.

3. تنتخب الأمة السلطة التنفيذية وهي الرئيس.

4. تنتخب الأمة الهيئة القضائية والرقابية[2].

وعليه فالأمة تمارس كل الحقوق السياسية التي تمنحها إياها الأنظمة السياسية الغربية أو اللادينية (العلمانية)، إلا ما ندر.

1) المصدر السابق، ص61-62.
2) المصدر السابق: ص62.

حياة وكرامة الإنسان:

وفي رؤية للمدرسي حول سماحة الدين الإسلامي وتشريعه القائم على أساس الكرامة للإنسان والحفاظ على حريته وحياته فإنه يسن مادة في دستوره المقترح للدولة الإسلامية تنص على الآتي :

إن الشريعة الإسلامية هي دين الحياة وعلى الأمة المحافظة على حياة كل فرد في الدولة الإسلامية وعلى حقوقه الأساسية، والحرية نعمة إلهية لكل إنسان لا يجوز العدوان عليها، كما أن كرامة الإنسان مصانة في الدولة الإسلامية وهو بريء في المحاكمات حتى تثبت إدانته، ويحرم إيذاء الناس أو ترويعهم أو إلحاق الأذى بهم أو بممتلكاتهم أو سمعتهم، كما لا يجوز إنزال العقاب الجماعي بأي منهم[1] .

المشاركة السياسية :

أما في موضوعة المشاركة السياسية فيقترب المدرسي كثيراً من التشريعات التي تسنها الأنظمة الديمقراطية وإن كانت حسب المدرسي سابقة لأنظمة الديمقراطية الحديثة لأنها أسبق وجوداً تاريخياً إذ ارتبطت نشوءاً بظهور الإسلام، ومنه يرى أن المشاركة السياسية هي واجب وليس فقط حق من الحقوق ولا يجوز أن يحرم أي إنسان من حقه في الترشيح لأي منصب يمتلك مؤهلاته[2] .

ولا يجوز لأحد أن يحرم غيره من بيان آرائه في أمور الدين والدنيا، ويجوز لأي مسلم أن يؤسس أي تجمع سياسي أو اقتصادي أو اجتماعي منغلق أو مفتوح، كما يحق لكل مسلم الاجتماع والتظاهر والاعتراض لكن بالطرق السلمية وذلك مكفولٌ كحق شرعي له[3] .

---

1) المصدر السابق: ص85.
2) المصدر السابق: ص 89.
3) المصدر السابق، ص90.

الحكومة :

أما ماهية الحكومة الإسلامية المفترضة لدى المدرسي فإنه لا يحدد لها صيغة تتميز بالثبات أو النظرية الواحدة في ذلك فهو يرى أنه « ليست هنالك صيغة ثابتة لتشكيل الحكومة الإسلامية وإنما هي تابعة للمتغيرات بعد اعتماد ثوابت الشريعة »[1].

لكنه يرى أن هيئة وشكل تلك الحكومة هو رئاسي، إذ يقع على الأمة واجب انتخابه وعزله إذا أخلّ بمسؤولياته ومهامه[2].

ومسؤولية رئيس الدولة المنتخب هذا هي :

1. استنباط الحكم الشرعي.

2. اتخاذ القرار الرئاسي المناسب في شؤون البلاد اعتماداً على صلاحياته.

3. إقرار الخطوط العريضة التي تهدي حركة الدولة بعد تبلورها في مجالس الشورى أو لجان الخبراء.

4. تنفيذ أحكام الشريعة ومراقبة تنفيذها بين الناس.

5. قيادة القوات المسلحة وإعلان الحرب وإنهاؤها.

6. إعلان حالة الطوارئ في البلاد بعد استشارة مجلس الأمن القومي.

7. إقرار مجالس الشورى والأمر بافتتاحها.

8. عقد المعاهدات مع سائر الدول.

---

1) فقه الدستور وأحكام الدولة الإسلامية، ص 117.
2) المصدر السابق، ص 118.

9. تخفيف العقوبات عن المجرمين نظراً للمصالح العليا للأمة.

10. إجراء اللازم لإدارة البلاد وتنفيذ مهامه (الأمر بالاستفتاء، منح الألقاب، الأوسمة، ... الخ)

11. تعيين أولي الكفاءة للمناصب التالية:

- رئيس الجهاز القضائي.
- رئيس أركان الجيش.
- القائد العام للشرطة.
- رئيس جهاز الأمن.
- السفراء وممثلي الدولة في الدول الأخرى[1].

إلا أن ما يؤخذ على المهام السابقة الذكر هو أنها تضمنت مهمات ليست من مسؤوليات الرئيس، ومن أجل الحفاظ على سير الدولة على المنوال الجمهوري والحر والابتعاد عن الاستبداد فإنه يجب إبعاد مسؤولية إقرار مجالس الشورى عن الرئيس لأن الأمة هي من تمارس انتخابهم وهي المخول الوحيد في رفضهم أو إقرارهم وإن مجرد انتخابهم يعد إقراراً لهم، وإن تعيين رئيس الجهاز القضائي لا يمكن أن يعينه الرئيس ومن ثم سيكون خاضعاً له فيما بعد لأنه يراقبه ويقاضيه إذا أخل بمهامه، وإن كان هنالك تبرير قد يلوح في الأفق لدى المدرسي فحواه أن المرجع هو الرئيس وبالتالي الأمر القضائي خاص بالمجتهدين والمراجع في الشريعة الإسلامية والرئيس في هذه الحالة يعد ممثل الإمام أو نائب الإمام العام ومنه أنه المخول في تعيين رئاسة القضاء، لكن الإشكال الذي طرحناه يبقى قائماً.

1) فقه الدستور وأحكام الدولة الإسلامية، ص 121 -122.

هيئة كبار العلماء:

وهي مجموعة الفقهاء والمراجع أو وكلاؤهم ممن تنتخبهم الأمة من حيث ترشيحها لهم كمقلدين أو مخولين من مقلَّديهم. وتنتخب هذه الهيئة كل خمس سنوات وهي قابلة للتجديد، ومهامها :

- تقوم بمراقبة الرئيس وإعانته في إدارة البلاد .
- مراقبة مجلس الشورى.
- في حالة غياب الرئيس أو عزله تدير هذه الهيئة البلاد إلى حين انتخاب رئيس جديد .
- تقوم الهيئة بطرح من تراه مناسباً للرئاسة ويكون للأمة حق انتخابه أو رفضه والهيئة قد تطرح أكثر من اسم والأمة تختار حسب مبدأ الأكثرية.
- تقوم الهيئة بتأييد الأحزاب والمنظمات السياسية وإصدار أحكام بجواز تصديها لأمور البلاد[1] .

مجلس الشورى:

ينتخب من قبل الأمة ومهام هذا المجلس هي:

- تشريع القوانين والأنظمة التي تخدم البلاد ومصالحها .
- وضع خطة تنموية للبلاد .
- مراقبة المواثيق الدولية التي تبرمها الدولة.
- مراقبة أداء الدولة لواجباتها .
- التصديق على المسئولين المباشرين للدولة[1] .

---

1) فقه الدستور وأحكام الدولة الإسلامية: 127 -128.

القضاء:

يرى المدرسي أن انتخاب القضاة يجب أن يكون من قبل الأمة أما رئيس جهاز القضاء فيكون أمره إلى الرئيس[2] وهذا الأخير هو ما أشكلنا عليه في التطرق لمهام رئيس الدولة.

ومما سبق تتجلى محاولة المدرسي في صياغة تشريع ودستور متكامل للدولة الإسلامية المفترضة القيام والتي ناقشنا فيها أهم المحاور والمرتكزات التي يمكن أن تعالج أو تعد مكامن قوة في النظرية.

---

1) فقه الدستور وأحكام الدولة الإسلامية: ص 130-131.
2) المصدر السابق، ص 133.

زكي الميلاد

مقاربة في الإبداع الفكري الفلسفي

أهم ما يميز فكر زكي الميلاد هو محاولة الإبداع لأفكار ورؤى إسلامية يمكن أن توصف بالفلسفية لتناولها موضوعات شغلت تفكير الذهن الإنساني المعاصر وحاكت حاجته الفكرية والثقافية والاجتماعية وذلك وإن وجدت له إجابات في خندق الفلسفة وبين كتابات ونصوص الفلاسفة المعاصرين منهم والمحدثين، إلا أن البحث عن هذه الإجابات داخل المنظومة الفكرية الإسلامية جاءت أهميته لمبررات عدة منها :

1. لموازاة ما يطرح لدى الآخر (الغربي) على المستوى الفكري.

2. لمواكبة المسيرة المعرفية الإنسانية والتقدم الحاصل والمستمر فيها.

3. وليثبت الإسلاميون أن الفكر الإسلامي يستطيع إيجاد حلول للمشاكل الإنسانية عامة وعلى المستوى النظري خاصة.

وتجلى ذلك عند الميلاد من خلال طروحاته التي كونت مشروعه الثقافي والمعرفي الخاص ومنها :

1. التأكيد على قيمة الثقافة والإعلاء من شأنها، وإعطائها درجة عالية من الأولوية، والاستلهام منها، والتخلق بها، واعتمادها كمنظور في التحليل والنقد والاستشراف.

فالثقافة هي تلك الطاقة والقوة والروح التي تبعث على التجدد والتقدم والنهوض. مع التركيز على الجوهر الإسلامي للثقافة، والاهتمام بأبعادها الإنسانية والأخلاقية والحضارية.

2ـ دراسة الفكر الإسلامي، قضاياه ومسائله ومقولاته، وهكذا تطوراته وتحولاته، مساراته ومسلكياته.

والتأكيد على ضرورة التواصل مع العصر، ومواكبة العلوم والمعارف، والانخراط في حركة العالم، والعناية بقضايا التجديد والتحديث والتنوير المنضبط بالقواعد والأصول العامة، والذي يتأطر بالمرجعية الإسلامية.

3ـ المسألة الحضارية، التي تعني النظر إلى القضايا والظواهر والمشكلات على أساس منهج التحليل الحضاري، الذي يأخذ بعين الاعتبار مشكلات التخلف من جهة، وضرورات التقدم من جهة أخرى، فالتخلف بكافة صوره وأنماطه هو المشكلة الأولى والكبرى في الأمة، والتقدم هو السبيل في التغلب على مشكلة التخلف من جهة، والنهوض باتجاه التحضر من جهة أخرى، وهذا يتطلب التأكيد على طلب العلم وحب المعرفة، وتطوير مؤسسات التعليم، والنهوض بالبحث العلمي، وتقدير العلماء، كما تعني المسألة الحضارية استشراف مستقبلنا الحضاري في هذا العالم.

4. الاهتمام بقضايا الوحدة الإسلامية والحوار الإسلامي والتقريب بين المذاهب الإسلامية. واعتبار وحدة الأمة من الضرورات المقدسة، والواجبات العليا، وإن مصير الأمة ومستقبلها الحضاري يرتبط بوحدتها وتكاملها، فالوحدة هي مصير ومستقبل، والحوار هو فضيلة وتواصل، والتقريب هو انفتاح وتكامل، والعمل على إحياء كل ما هو جامع في الأمة، ورفض خطوط الانقسام بكافة صورها وأنماطها.

نظريات وأطروحات للميلاد:

لكن هذا المشروع الذي نظّر له الميلاد لم يقف عند طروحات المكونات السابقة فقط بل تبلورت وتحددت بعض النظريات والأطروحات والتي ساهم في تطويرها وإنمائها والتبشير بها والدفاع

عنها، وعرف بها أيضاً، والتي تبلورت بعد زمن من النظر والبحث والتفكير، ومن خلال دراسات وأبحاث ظل الاشتغال بها متواصلاً ومستداماً، وجرى الحديث عنها ومناقشتها في ندوات ومؤتمرات، ومع العديد من المفكرين والباحثين والأكاديميين ومن هذه الأطروحات والنظريات :

1ـ تعارف الحضارات. وهي نظرية مستنبطة من آية التعارف في القرآن الكريم قال تعالى (يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكرٍ وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا) فالآية جاءت لتأسيس مفهوم التعارف في سياق خطاب موجه إلى الناس كافة، باعتباره المفهوم الكلي والجامع والشامل الذي يمكن أن يخاطب به الناس كافة بكل تنوعاتهم وتعددياتهم الدينية والمذهبية، القومية والعرقية، اللغوية واللسانية. ولأن الخطاب موجه إلى الناس كافة، وإلى مجتمعات وجماعات كبيرة وصغيرة (شعوباً وقبائل) لذلك جاز لنا استعماله في مجال الحضارات، الاستعمال الذي نتوصل منه إلى مفهوم تعارف الحضارات، وهو أكثر دقة وضبطا من مفهوم حوار الحضارات، لأن الحضارات لا تتحاور وإنما تتعارف وتتعاقب.

وقد لقيت هذه النظرية تقبلاً واهتماماً وتداولاً في أوساط بعض الكتاب والباحثين والأكاديميين في العالم العربي، وجرت حولها مناقشات وحوارات وكتابات في ندوات ومؤتمرات، وفي صحف ومجلات ودوريات عربية.

2ـ اعتبار الاجتهاد هو المفهوم الإسلامي الذي يعادل مفهوم الحداثة عند الغرب. فالحداثة مفهوم ابتكره الغرب وهو يعبر بصورة أساسية عن تجربته الفكرية ورؤيته للتقدم. وهذا المفهوم في جوهره الكلي عبرت عنه كل التجارب الحضارية التي مرت على التاريخ الإنساني، لأن كل حضارة في زمن صعودها وتقدمها تبتكر لها مفهوماً تعبر من خلاله عن ذلك التقدم. والاجتهاد هو أحد أهم المفاهيم التي ابتكرتها المنظومة الإسلامية وانفردت بها الحضارة الإسلامية، وهو يعني إعطاء العقل

أقصى درجات الفاعلية، والتحريض المتواصل على البحث، ومضاعفة الجهد العلمي، كما يعني مقاومة كافة عناصر الجمود والتفكير السطحي والنظر القشري، ومن جهة أخرى مواكبة تجددات الحياة ومتغيرات العصر وتطورات الزمن ومقتضيات التقدم وشرائط المستقبل.

3ـ الربط المعرفي والمنهجي بين التجديد والتأصيل: وحسب هذه الأطروحة لا تجديد دون تأصيل، ولا تأصيل دون تجديد . فالتجديد دون تأصيل قد يتحول إلى انفلات وفوضى فكرية، أو الخروج على القواعد والثوابت والأصول العامة، والتأصيل دون تجديد قد يتحول إلى استغراق في النصوص واحتباس في التراث وانقطاع عن الحياة والعالم والعصر. وهذا الربط والاتصال بحاجة إلى منهج يرتكز على قاعدتين هما الوحي والعقل، فالوحي هو مرجعية التأصيل في المرتبة الأولى، والعقل هو مرجعية التجديد في المرتبة الأولى.

4. أطروحته في كتاب (الإسلام والغرب.. الحاضر والمستقبل)◆، هي البحث عن منظور معرفي جديد يؤسس لعلاقات مستقبلية إيجابية بين عالم الإسلام وعالم الغرب. يخرج هذه القضية من أسر الماضي وضيقه إلى رحاب المستقبل وسعته، كما يخرجها من التعامل معها في غير مجال اختصاصها كالذي يحصل مع وسائل الإعلام العربية والغربية. وضرورة أن يتأسس هذا المنظور المعرفي الجديد على خلفية نقد القراءات المتشكلة من الذات حول الآخر. وحاجتنا نحن بالذات لمثل هذا المنظور الذي ينبغي أن يتشكل على قاعدة الأمة التي تبحث لنفسها عن التحضر، فكيف عليها أن تتعامل مع من يمتلك الحضارة في هذا العصر؟

5ـ أطروحته في كتاب (محنة المثقف الديني مع العصر) هذه الأطروحة تحددت في صياغة سؤال هو عنوان الفصل الثاني من

◆ كتاب الإسلام والغرب - الحاضر والمستقبل، زكي الميلاد وتركي علي الربيعو، دار الفكر، سوريا، الطبعة الثانية 2001.

الكتاب، والسؤال هو: هل يمنع الدين الإنسان من أن يكون مثقفاً ؟ وجاء هذا السؤال لكي يواجه الرؤية التي تشكلت حول المثقف، وهي الرؤية التي اكتسبت صورتها تماماً من صورة المثقف الأوروبي، والتي تصور بأن المثقف هو الذي ينتسب إلى ما هو إنساني، لأنه لا يتقيد في تفكيره وتأملاته ونظراته بعقيدة أو دين يفرض عليه قيداً أو شرطاً يحد من فكره. وحسب هذه الرؤية فإن المثقف هو صاحب نزعة نقدية وفردية وحرة. وأطروحة هذا الكتاب تشكلت في نقد هذه الرؤية المغالية، ولكي تبرهن على أن الدين لا يمنع الإنسان من أن يكون مثقفاً؟ لأن الدين الذي جعل من العلم فريضة، ومن التفكير عبادة، ومن العقل حجة، ومن البرهان دليلاً، وأمر بالاجتهاد وقول كلمة الحق، فلا يعقل على الإطلاق أن يمنع الإنسان من أن يكون مثقفاً! وبالتالي فلا تعارض بين الدين والثقافة، بين الدين والحضارة، وبين الدين والتقدم[1].

قراءة في مشروع الميلاد :

إضافة إلى كل ذلك فإننا نجد أنفسنا أمام نتاج ثقافي مهم في واقعنا العربي والإسلامي يجب تسليط الضوء عليه وضرورة ذلك تكمن في كونه إسلامياً أولاً وشيعياً ثانياً وعربياً ثالثاً وسعودياً رابعاً، إن هذه المميزات للمفكر قيد البحث وإن كان لا يعير لبعضها اهتماماً كالشأن الطائفي أو القومي إلا أنه لا بد أن تكون كلها قد أسهمت في صياغة القاعدة الفكرية والمنطلق الأساس لفكره ورؤاه في ما يخص مشروعه الثقافي، فأهمية إسلاميته هو ما يدعو إلى إعادة النظر في النتاج الديني المعرفي والاعتداد به والاعتراف بقيمته المعرفية إذ إنه أثار حراكاً واهتماماً بموضوعات معاصرة وإنسانية هامة لا تقل محاولاته فيه عن

---

1) يراجع الموقع الإلكتروني لزكي الميلاد والذي يتضمن شرحاً وافياً ومفصلاً لمشروعه الثقافي ورؤاه واطروحاته ومقابلاته وكتبه وسيرته الذاتية والعلمية وهو www.almilad.org.

مثيلاتها في الجانب الآخر = الفكر الإنساني، وأهمية كونه سعودياً هو ما سنسلط الضوء عليه من موضوعات التسامح والاعتراف بالآخر والتي ابتعدت عن الطرح الفكري السعودي في الجانب الآخر منه والذي تمثل بالأصولية والتطرف والذي طالما كان التيار السلفي راعياً له بسبب وجود بعض المؤسسات أو الأشخاص الذين يدعمون التطرف الديني والإقصاء المذهبي والفكري عموماً، لكن حينما نجد فكراً كفكر الميلاد فإننا بالتأكيد سنغير من وجهة النظر العامة نحو الفكر السعودي، وإن كان ذلك التغير مشفوعاً بالجذور الفكرية لعقلية الميلاد والتي تقوم على أساس شيعي ديني مخالف◆ للتوجه العام للفكر السعودي السلفي، إلا أن ذلك سيجد صداه لطروحات أخرى في فكر الميلاد عبر عنها بأنها طروحات لمشروع إسلامي يهدف للوحدة وردم هوة الخلاف المذهبية للانطلاق من نقد الذات إلى تقويم علاقتنا بالآخر.

محاور أخرى للبحث في فكر الميلاد

ويمكنني أن أضيف محاور أخرى مهمة تصلح أن تتناول كموضوع مستقل في فكر الميلاد، ومنها إشكالية الثقافة والمعرفة والتي تتضمن دراسة إشكالية المثقف الديني وإسلامية المعرفة ونهاية المثقف والمعرفة والواقع ومفهوم القوة والقيمة التي تحرك كلاً من السياسة والثقافة والربط فيما بينهما، كل ذلك سيكون محورنا الأول في البحث.

المحور الأول: إشكالية الثقافة والمعرفة :

بداية وعلى أساس أن الثقافة هي نتاج معرفي، فإنه يتوجب الخوض في البناء الفكري لنظرية المعرفة عند الميلاد أو ما يتبناه من رأي فيها ومن ثم نعرج على مفهوم الثقافة في صياغة تراتبية بين الاثنين.

◆ لأنه ينتمي دينياً إلى المذهب الجعفري الذي يمثل الشيعة الاثني عشرية.

النظام المعرفي الإسلامي (المعانقة بين العلم والإيمان):

يرى الميلاد أن «المنطق العلمي في الإسلام يحرض دائماً نحو البحث عن المعرفة، واكتشاف الحقيقة، وطلب العلم...لذلك ليس في الإسلام أي موقف سلبي تجاه العلم والمعرفة، ولا يضع العقبات أو العراقيل في طريق الوصول إليهما، والسعي نحوهما، هذا من حيث المنظور الإسلامي العام »(1).

ويؤيد ذلك بقوله « إن الإسلام استطاع أن يبتكر العديد من العلوم والمنهجيات التي استعان بها واستطاع أن يقرأ النصوص الدينية الإسلامية وأن يفحصها ويفسرها وتمكن من نقدها وتأويلها وتوثيقها »(2) وعلى سبيل المثال لا الحصر فإن من تلك المنهجيات والعلوم التي لها علاقة بالنص الديني :

أولاً: العلوم العامة، وتشمل الأدب وعلوم اللغة العربية، كالنحو والصرف والبلاغة والمعاني والبديع، وهذه العلوم تتعامل مع النص من جهة الدلالات والتراكيب اللغوية والبلاغية، ويستفاد منها في التعامل مع مختلف أقسام النص الديني.

ثانياً: العلوم الخاصة، وتشمل علوم التفسير وعلوم الحديث، علوم التفسير لدراسة النص القرآني من جهة المكي والمدني، وأسباب النزول، والتفسير والتأويل، ووحدة السياق العام، والتجزيئية والموضوعية في النظر للآيات، وعلوم الحديث لدراسة النص المنسوب للنبي ﷺ الإمام عليه السلام، ويشمل علم الدراية وعلم الرواية.

ثالثاً: العلوم الجامعة، وتشمل علم أصول الفقه، وهو العلم الجامع للمعارف والعلوم التي تشترك في تكوين القدرة الاستنباطية، وتقع في

1) زكي الميلاد: الإسلام والمدنية -حوارات حول الفكر الإسلامي قضاياه ومسائله وإشكالياته، الدار العربية للعلوم - ناشرون، بيروت، ط1، 2007، ص 90.
2) المصدر السابق والصفحة.

طريق الاستنباط الشرعي، ويضم هذا العلم علوم الأدب واللغة العربية، والعلوم العقلية كالمنطق والفلسفة وعلم الكلام، والعلوم الشرعية، وعلم الفقه والقواعد الفقهية »[1].

هذا التعدد والتنوع في المعارف والعلوم والمنهجيات، كان لغرض دراسة النص الديني بعقلية اجتهادية، تستفرغ أقصى درجات النظر والتأمل والفحص والاستنباط، ولدراسة النص من كافة جوانبه وأبعاده اللغوية والأدبية والعقلية والشرعية، وأما الاستفادة من العلوم والمنهجيات الحديثة خصوصاً في مجال علم اللغة، وعلم النص، كاللسانيات والهرمنيوطيقا، فلاشك في قيمة هذه الاستفادة في المجالات التي تتصل باللغة والدلالات اللغوية، كمباحث الألفاظ في أصول الفقه ». [2] وذلك عكس ما أفاد به محمد أركون♦ بقوله إن «الممارسة الفكرية المثبتة والمقننة بصرامة في رسائل الأصول راحت تزيد من سماكة السياج الدوغمائي وتقوي من انغلاقه على ذاته»[3] لكننا يمكن أن نؤاخذ أركون في انتقاده لمنهجية علم الأصول والمنهجيات الإسلامية وهو في الوقت نفسه (ومن دون قصد) ينتقد صرامة التوجه العام في الفلسفات والعلوم عامة من أجل الحصول على الدقة بل وغاية الفكر الإنساني هو الوصول إلى الحقيقة والتي تقتضي الدقة كمحصلة

---

1) المصدر السابق، ص 90 - 91.

2) الإسلام والمدنية ص 91.

♦ محمد أركون: باحث ومؤرخ ومفكر جزائري، ولد عام 1928 في الجزائر، ابتدأ دراسته الجامعية بكلية الفلسفة في الجزائر ثم أتم دراسته في السوربون في باريس، يكتب محمد أركون كتبه باللغة الفرنسية أو بالإنكليزية وترجمت أعماله إلى العديد من اللغات من بينها العربية والهولندية والإنكليزية والإندونيسية ومن مؤلفاته المترجمة إلى العربية: الفكر العربي، الإسلام: أصالة وممارسة، تاريخية الفكر العربي الإسلامي أو «نقد العقل الإسلامي»، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، الإسلام: الأخلاق والسياسة، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب وكتب أخرى.

3) محمد أركون: الفكر الإسلامي - نقد واجتهاد، دار الساقي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1998، ص 9.

مساوقة لنشاط البحث عن الحقيقة والتي لا يمكن أن تكون دون افتراض الصرامة والتحديد في سير ومسيرة العلوم ومنهجيتها.

وفي فرادة من جهة وشراكة من جهة أخرى نجد الميلاد يربط المسألة الإيمانية بمسألة العلم فهو لا يرى (كما هو حال الفكر الإسلامي عموماً في العلم) أن هنالك فائدة ترتجى من العلم دون أن يكون الواعظ الأخلاقي هو الرقيب والموجه في ذلك.

والحقيقة إن هنالك مشكلة تتنامى مع تنامي الشعور بهذا الأساس - أساس التزاوج بين الإيمان والعلم - لدى الفكر الإسلامي وفحواها مقولة (لا حياء في العلم) وما اعتبر على أنه سبب تقدم الغرب في العلوم والمعارف وتجاوزهم للنكبات الفكرية في العصر الوسيط هو الخلاص من هاجس الحياء أو تدخل الأخلاق في العلم رغم النتيجة التي رأينا أحد تجلياتها في هيروشيما والحروب العالمية والسلاح النووي وغيرها، إلا أن الغرب أو البعض من منظريه لازالوا يرون أن الأخلاق هي حاجز ومطب في طريق التقدم.

غير أن الميلاد يرى أن « النظام المعرفي في التصور الإسلامي تتكامل فيه العلاقة بين العلم والعقيدة والقيم، لا بمعنى وحدة المنهج بين هذه الأبعاد، وإنما وحدة المقاصد والغايات في جوانبها الكلية والعامة... والإشكالية تنشأ حين يحصل الفصل بين البعد الروحي والبعد المعرفي، وتصوير أن المعرفة ليست في عالم الواقع الخارجي وإنما في عالم الذات الداخلي، وبالتالي فإن الوصول إلى المعرفة يكون عن طريق البناء الروحي، وهذا هو مذهب التصوف في حقل الفلسفة ونظرية المعرفة. أو تصوير أن المعرفة هي في عالم الطبيعة وليست لها علاقة بعالم النفس، وهذا هو المذهب التجريبي ـ الحسي في حقل الفلسفة ونظرية المعرفة، في حين أن نظرية المعرفة في القرآن الكريم تؤكد على البحث عن اكتشاف العلاقة بين عالم النفس الداخلي وعالم الطبيعة الخارجي، كما

تحدد في قوله تعالى ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلْآفَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ﴾ (سورة فصلت . آية53).[1]

إسلامية المعرفة:

لابد أن نعلم أن مفهوم إسلامية المعرفة مفهوم راج مؤخراً لغرض تحديث موضوعات جزئية تكلم عنها الإسلام وتطويرها لتعرف مكانها العلمي ومكانتها المعرفية الخاصة بها والأكثر موضوعية واستقلالاً و«فكرة إسلامية المعرفة،. . ما زالت تحتفظ بحضورها وتخلقها متى ما فهمت على وجهها الصحيح، وعرفت الحكمة منها، فهي لا تعني وضع سلطة على المعرفة تقيدها، وتهيمن عليها، كما حصل مع هيمنة الكنيسة على المعرفة في الغرب، ولا تعني هذه الفكرة كذلك القطيعة مع المعرفة الإنسانية أو الانغلاق عليها، وإنما هي محاولة لتجديد وتطوير الفكر الإسلامي في مجالات العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومحاولة بلورة وصياغة المنهجيات الإسلامية في مجال التعامل مع القرآن الكريم، والسنة النبوية، والتراث الإسلامي، ومع الفكر الغربي، والتراث الإنساني بصورة عامة، وهي محاولة لبناء نظام معرفي إسلامي »[2].

وعلى ذلك فإن « المعرفة الإسلامية...لها نظامها الأبستمولوجي الخاص بها، في توليد المعرفة ذات النسق الإسلامي، وفي الاستدلال عليها لإثبات صحتها، وفي اختبارها لمعرفة قيمتها»[3].

ويرى الميلاد أن المنطق الإسلامي هو ما يعادل مفهوم علم الأصول◆ والذي يقابل مفهوم علم المنطق الأرسطي الصوري وعلى ذلك فعلم

1) المصدر السابق ص92.
2) المصدر السابق، ص144.
3) المصدر الساق، ص62.
◆ علم الأصول (أصول الفقه): أحد العلوم الإسلامية الأصيلة ويقصد به العلم الذي يبحث في كيفية استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية.

الأصول» يعتبر من ثمرة العقل الإسلامي الخالص، ومن ابتكارات الحضارة الإسلامية في عصور تقدمها وازدهارها، ولم يكن معروفاً في الحضارات السابقة، وهو يعادل علم المنطق في حضارة اليونان القديمة، وفلسفة القانون في الحضارة الأوروبية الحديثة وباعتبار أن أصول الفقه هو الحقل المعرفي الذي اجتمعت فيه خبرات العديد من المعارف والعلوم، من المنطق والفلسفة وعلم الكلام إلى علوم اللغة العربية إلى جانب علوم القرآن والحديث والفقه، فهو علم القواعد والمناهج، وعلم الاستدلال والبرهان، ولهذا فهو في نظر البعض يمثل فلسفة الإسلام»[1].

في حين رأينا أن الصدر عد المنطق الأرسطي بمشكلاته وحلوله (أي حلول الصدر لها) من الممكن أن يصلح منطقاً عقلياً لمختلف القضايا الفكرية بما فيها العلوم والمنهجية إسلامية، إضافة لما كان يعتمده في كتابه الأسس المنطقية للاستقراء من مباحث علم الأصول ولاسيما مفهوم العلم الإجمالي[2] الذي قاربه في نظريته في المنطق إلى الحد الذي عده جزءاً منها، كما ورأينا رأياً آخر مع المدرسي إذ حاول صياغة أسس جديدة لمنطق جديد وصفه بالإسلامي محاولاً الابتعاد عن المنطق الأرسطي تارة وتجنب فكرة كون الأصول منطقاً تارة أخرى مستعيناً بعلم النفس الاجتماعي سنداً لفكرته.

وبقدر ما مثلت فكرة المنطق والمنهج وإسلامية المعرفة، النموذج الفكري الإسلامي المعاصر من ناحية، بقدر ما شكلت هذه الركائز نظرية في الثقافة من ناحية أخرى، ودعّم الميلاد نظرية الثقافة هذه بتنظيرات مساندة ومحاور جديدة ساعدت في توضيح الصورة متكاملة عنها ومن هذه التنظيرات إشكالية الثقافة والواقع والتي تمثل الارتباط القائم بين السياسة من جهة والمثقف من الجهة الأخرى كما ويمثل هذا

---

1) زكي الميلاد: الإسلام والمدنية، ص62.

2) راجع بحثنا هذا، الصفحات الخاصة بالمنطق الذاتي عند الصدر.

التقابل نقلة أخرى في الحيز المعرفي إلى مناقشة الاعتبار المصلحي والقيمي لكل من الطرفين (الثقافة = القيمة، السياسة = المصلحة).

القيمة والمصلحة ونظرية الثقافة (إشكالية المثقف والسلطة) :

« من الصور التي تتجلى فيها الثقافة صورة التعبير عن القيم، ومن الصور التي تتجلى فيها السياسة صورة التعبير عن المصلحة، وذلك باعتبار أن الثقافة وثيقة الصلة بالقيم والأخلاق، وما من ثقافة إلا وتحاول الظهور بمظهر الارتباط بالقيم والأخلاق والدفاع عنهما، في حين أن السياسة دائماً تُصور على أنها فن إدارة المصالح، وتتخذ من المصلحة منظوراً لها، فهناك تلازم لا يكاد ينفك بين السياسة والمصلحة. والمقصود بالمصلحة هنا هو مطلق المصلحة التي تعني جلب المنفعة أو دفع المفسدة.» [1] بهذا التصور أصبح للثقافة ما يخالف السياسة وذلك لأن « قرب السياسة من المصلحة، (تجعل) السياسي يكون أقرب إلى عالم المصلحة من حيث الواقع الفعلي، حيث يتمرس ويتطبع بها بفعل الأجواء التي يحتك بها، والممارسات التي يتعايش معها. و(أما) المثقف الذي يكون قريباً من عالم القيم، لا يعني أنه يكون بعيداً عن عالم المصلحة، والسياسي الذي يكون قريباً من عالم المصلحة، لا يعني أنه يكون بعيداً عن عالم القيم» [2].

ولعلنا نؤاخذ الميلاد على هذا الرأي في كون المثقف هو الحارس والمدافع عن القيم على طول الخط فلطالما وجدنا مثقفين أخضعوا أقلامهم لأموال السياسة والسلطة متناسين دورهم القيمي المزعوم، هذا إن لم نقل بوجود السياسي المثقف، وإذا لم ننظر إلى المسألة من المنظار المغاير وقلنا إن السياسيين في بعض الأحيان تكون منطلقاتهم قيمية وذلك من منظومة قيم وأخلاقيات خاصة بهم.

---

1) زكي الميلاد : المسألة الثقافية - من أجل بناء نظرية في الثقافة، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى 2005، ص 175.

2) المسألة الثقافية، ص177.

وإذا كان الميلاد قد عالج بعض هذه الإشكالية في قوله: بأن هذا التقسيم «بين القيم والمصلحة لا يعني أن القيم لا تحقق مصلحة، أو أنها تتعارض مع المصلحة ولا تتوافق معها، كما لا يعني أن المصلحة لا تحقق قيماً، أو أنها تتعارض مع القيم ولا تتوافق معها، هذا من حيث القاعدة الكلية. والمشكلة تظهر حين تُفضّل المصلحة على القيم أو تتعارض معها، فتتحول إلى البحث عن منافع ومكاسب لا يراعى فيها بالضرورة حقوق ومصالح الآخرين، وقد يترتب عليها ضرر الآخرين أيضاً» [1] وفي قوله هذا الوجه الكبير من الصحة وهو ما نوافقه إلا أننا نضيف على ما سبق (اعتماد السياسي منهجية المثقف وتسّيس المثقفين) والتي ذكرناها آنفاً بكلمة أخرى.

ومما سبق فهنالك منطقان « المنطق الثقافي أو منطق المسألة الثقافية، وهناك المنطق السياسي أو منطق المسألة السياسية، فحسب منطق المسألة الثقافية، فإن المشكلة أو الأزمة هي في المجتمع وليست في السلطة، أو أن أولوية إصلاح المجتمع تتقدم على أولوية إصلاح السلطة، أو أن من الممكن إصلاح المجتمع، وليس من السهولة إصلاح السلطة، أو أن الهامش الممكن والمتاح هو في مجال إصلاح المجتمع، وليس في مجال إصلاح السلطة، وهذا بخلاف ما هو قائم في منطق المسألة السياسية» [2].

وعلى ذلك وبسبب تراكمية وتراتبية المشاكل والتجاذبات (السياسية والثقافية) فنحن الآن بأمس الحاجة إلى « فك النزاع بين المنطقين الثقافي والسياسي، والنظر لهما بتكامل، فالمنطق الثقافي بحاجة إلى المنطق السياسي، والعكس كذلك» [3].

---

1) المصدر السابق والصفحة.
2) الإسلام والمدنية، مصدر سابق، ص203.
3) المصدر السباق والصفحة.

قراءات في نمط العلاقة بين المثقف والسلطة:

وفي حقيقة الأمر فالسياسة والثقافة (أو السلطة والمثقف) يمكن أن ينظر إلى إشكالية العلاقة بينهما على أنها علاقة تتمثل بأشكال عدة وصور مختلفة (أجاد الميلاد تصنيفها) بكونها :

أولاً: إعلاء الثقافة على السياسة.

ثانياً: هيمنة السياسة على الثقافة.

ثالثاً: مشكلة الخلط بين الثقافة والسياسة.

رابعاً: الثقافة كبديل عن السياسة [1].

وهذه الأنماط من العلاقة هي نتيجة تراكمية لرؤى وأفكار عدد من الفلاسفة قد لا يتسع بحثنا لذكرهم، لكننا يجب أن نؤكد أنها أصابت الحقيقة في العديد من تمثلاتها، إذ إن الإشكالية هي من النوع المرن والجدلي والحركي وبذلك فهي (أي إشكالية المثقف والسلطة) يمكن أن ينظر لها بكل الأنماط ومن مقاربة واحدة وذلك نسبة إلى الأوضاع الراهنة الخاصة بالمجتمع من جهة وجدلية الثقافة والسياسة من الجهة المقابلة.

إلا أن الميلاد لم يتوقف عند هذا الحد من السرد أو العرض التاريخي والموضوعي فقد طرح رؤية مجانسة ومخالفة استدعت النقد لكي يكون أداة له في منهجيتها الجديدة فهو يرى أن الثقافة يجب أن تمارس دور الناقد والمراقب لشؤون السياسة وبالعكس فهو يقول: « الذي أراه في العلاقة بين الثقافة والسياسة، هو أن تتحول الثقافة إلى نقد مستمر للسياسة، وأن تتحول السياسة من جهة أخرى إلى نقد مستمر للثقافة ؛ النقد الذي يحفظ الحدود بين الثقافة والسياسة، ويموضع الثقافة في مواقعها، والسياسة في مواقعها أيضاً، وهذا النقد المستمر هو الذي يجعل الثقافة قيمة للسياسة، والسياسة قيمة للثقافة»[2].

---

1) للتوسع والمراجعة: المصدر السابق، ص181-184.

2) المصدر السابق، ص185.

المثقف الديني - مفهوم مركب بين الواقعية والاستهجان:

من هو المثقف ؟ ما هو تعريفه ؟ وهل يمكن أن تكون الإضافة أو التقييد مقبولة مع تسمية المثقف، كأن نقول المثقف الديني على سبيل المثال ؟

يعرف أركون المثقف بأنه «من يتحلى بروح مستقلة، محبة للاستكشاف والتحري وذات نزعة نقدية واحتجاجية تشتغل باسم حقوق الروح والفكر»[1]، ومنه نرى النقد هو ما لازم معنى المثقف ومهمته وفي إجابة على التساؤل الآنف الذكر في معنى المثقف الديني يحاول الميلاد أن يجد ذلك التناسق والتجانس بين مهمة المثقف والمهمة الدينية وذلك من خلال اشتراكهما في هدف قول الحق والذي يقابله في مفاهيم منظومة المثقف الفكرية بمصطلح النقد.

وأرى أن حقيقة النزعة النقدية هي جوهر وماهية المثقف، وبالتالي فإن محاولة انتزاع النقد عن المثقف يمثل نفياً لهويته وكينونته، ومنه نتساءل أين نجد المثقف الإسلامي أو الديني ؟. وهل يستطيع أن يوجه نقداً حراً مفتوحاً مع وجود تعاليم وحدود وقيود وقوانين تحد وتؤطر من مستوى ذلك النقد ؟

وهذا التساؤل بقدر ما يمثل من خطورة في الفكر الإسلامي ألا أننا مطالبون بإجابة له !!، ويرى الميلاد أن الدين « لا يسلب من المثقف. نزعة النقد ولا يمنعها أو يحظرها عليه، وإنما يرشدها ويضبطها، والدين لا يمنع النقد وإنما يمنع الضرر الذي قد يترتب عليه ولو احتمالاً »[2] وهذه الإجابة هي الأخرى تقودنا إلى تساؤل آخر وهو ؛ ما

---

1) محمد أركون: الفكر الإسلامي- نقد واجتهاد، ترجمة صالح هاشم، دار الساقي، ط3،1998، ص7.

2) زكي الميلاد : محنة المثقف الديني مع العصر، دار الجديد، بيروت الطبعة الأولى، 2000، ص 96

الضرر الذي يمكن أن ينتج من عملية النقد تلك التي يمارسها المثقف ؟. أولسنا بحاجة إلى إعادة صياغة مفاهيمنا المعرفية وبناء رؤانا وآرائنا بروح موضوعية ومواكبة للتقدم الحاصل على المستوى العالمي (بمستوييه العلمي والمعرفي)، أوليس كل ذلك إنما يكون مشفوعاً وملازماً للنقد وممارسته التي تقود إلى هذه الأهداف والنتائج.

كل هذه التساؤلات حاول أن يجد الميلاد جواباً لها وأجاد (نوعا ما) في ذلك، من خلال تقريره أن العطاء النقدي وممارسته المتحررة من كل قيد سواء كان دينياً أو أخلاقياً أو اجتماعياً فإن هنالك ضرراً كبيراً ستشهده المجتمعات والأفراد « يكون من نتائجها خلخلة تماسك وترابط وتضامن البنى والمؤسسات والتكوينات الاجتماعية خصوصاً أن ما يفصله عن الناس من مسافة جعله لا يقدر بشكل صحيح وموضوعي الأثر والنتائج التي تترتب على ما يقوله أو يطرحه أمام الناس »[1].

إلا أن هنالك ما سكت عنه النص السابق عند الميلاد وهو تقريره الضمني بفكرة تعريف المثقف على أنه ذلك المنطوي على نفسه الساكن البرج العاجي المنعزل عن الناس بوجوده وتصوراته وأفكاره وهذا الرأي واحد من مجموعة آراء في تعريف ماهية المثقف ومهامه، وهنالك الطرف النقيض الذي يراه جزءاً لا يتجزأ من المجتمع والمعبر الرسمي عن همومه ومشاكله وآرائه ولنأخذ على سبيل المثال إدوارد سعيد♦

1) المصدر السابق :ص96-97.

♦ إدوارد وديع سعيد (1 نوفمبر 1935 - 25 سبتمبر 2003) أستاذ الأدب المقارن في جامعة كولومبيا، الكاتب والناقد والأكاديمي الفلسطيني الأمريكي، أصدر بحوثاً ودراسات ومقالات في حقول أخرى تنوعت من الأدب الإنجليزي، وهو اختصاصه الأكاديمي، إلى الموسيقى وشؤون ثقافية مختلفة، ومن كتبه: الاستشراق عام 1978 م، ثم مسألة فلسطين عام 1979 م، وبعد السماء الأخيرة عام 1986 م، وكلاهما عن الصراع العربي الإسرائيلي، ثم متتاليات موسيقية عام 1991، والثقافة والإمبريالية عام 1993 والذي يعتبر تكملة=

فنجده يعرف المثقف في كتابه صور المثقف◆، بأنه من « يتفاعل مع أوسع جمهور ممكن، أي أنه يتوجه إليه (ولا يستهجنه) فهذا الجمهور الواسع هو السند الطبيعي الذي يستمد منه المثقف قوته »[1]

كما ولا يصح الأخذ بالرأي القائل بانعزالية المثقف كمهمة وماهية بل يمكننا أن ننظر إلى ذلك الانعكاس كنتيجة واقعية، أي كانعكاس للواقع المعاش الاجتماعي الذي يؤثر مباشرة على المثقف وأفكاره، ولاسيما المثقف العربي والإسلامي وإن المشكلة تكمن في الجهل والاشتباه والتشبه، أي الجهل من قبل الجمهور والمجتمع الشعبي والتشبه من قبل السياسيين بالمثقفين وفي ذلك تشويه للصورة تارة وتمويه لها تارة أخرى لذلك فإن « المثقفين العرب = المسلمين يتزايدون اليوم ولكنهم معزولون وواقعون بين فكي كماشة، فهنالك من جهة النخب السياسية التي تشتبه بهم دائماً بل وتعزلهم أحياناً وهنالك من جهة أخرى الجمهور العام الذي لم يتم تحضيره بشكل جيد من أجل استقبال النظريات الفكرية والعلمية الجديدة»[2].

وأرى أن المزاوجة التي يصوغها الميلاد بين فكرة المثقف والمتدين لا تخلو من أن تكون بإحدى الصورتين أولاهما : إن هذه المزاوجة خاطئة لأصل فكرة المثقف والتي تعني من يمتلك الفكر الحر الناقد وذلك يخالف التدين الذي يفرض قيوداً وتعاليماً معينة على المثقف بل ويحدد

=كتابه الاشتشراق إلى جانب كتب الأدب والمجتمع وتغطية الإسلام ولوم الضحية والسلام والسخط وسياسة التجريد وتمثيلات المثقف(صور المثقف) وغزة أريحا : سلام أمريكي. وبعد معرفته بخبر إصابته بمرض السرطان في **1999** بدأ في كتابة مذكراته باسم خارج المكان (**out of place**). توفي بمرض اللوكيميا .

◆ صور المثقف: كتاب ترجمه محمد عناني بعنوان المثقف والسلطة وهو ما اعتمدناه في تعريف المثقف.

1) إدوارد سعيد : المثقف والسلطة أو صور المثقف، ترجمة محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، **2006**، ص**23**.

2) محمد أركون: الفكر الإسلامي - نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص**18**.

لـه زاويـة الرؤيـة ومـن منظـار خـاص وأيـديولوجي في بعـض الأحيـان، وثانيتهما : أن تكون فكـرة الميلاد تقصد أن نعيد صياغة مفهوم المثقف مـن قبـل منظومـة الإسـلام الفكريـة والـتي لا تـرى مـن بـد في أن يكـون المثقف وهو الناقد الحر يتماشى مع ضوابط تمثل الجانب الإيماني لديه وبذلك فلا يقيدنا مفهوم المثقف حسب النظـرة الغربيـة وإنما يجـب أن نخرج خارج دائرة ذلك التعريف لكي نحدد تعريفاً آخراً يتفق مع المهام المكلف بها المثقف الديني الإسلامي.

مهام المثقف الديني :

إن « المثقـف العربـي أو المسلم ملـزم بالتواجـد الكامـل في القطاعـات السـاخنة الـتي يحـسم فيهـا المـصير التـاريخي للمجتمـع الـذي ولـد فيـه ولا يمكنه أن يهرب من المسؤولية أو يدير ظهره لما جرى ويجري» [1]، مـن هـذه المقدمة يمكننا أن ننظر للمثقف على أنه من لا يتوانى لحظة عن أن يكون ذا شأن على الصعيد العملي والذي يقتضي أن يكون حاضراً فيه بشدة ترتقي إلى مصافي القيادة والتوجيه والتخطيط في أغلب الأحيان، والقصد مـن ذلـك أن مهـام المثقـف الـديني بالخـصوص اليـوم إنمـا هـي مرتبطـة باحتياجات المجتمع العربي والإسلامي لإنتاج فكري متواصل متجدد ينظر إلى المـسألة الإسـلامية علـى أنهـا الهـم المعاصـر الـذي تعتريـه الـشبهات والإشكالات من كل صوب وحدب وعليه أن ينبري لها، لذلك نجد الميلاد يـورد الـبعض مـن مهـام المثقـف الـديني كضرورة لعمله مـن أجـل الإصـلاح وممارسة مهمته الأساسية وهي قول الحق = النقد، ومن تلك المهام:

1. إنتاج المعرفة وتنمية الثقافة.
2. مواجهة الاختراق الثقافي.
3. توجيه الاهتمام إلى المشكلات الكبرى في الأمة.

---

1) المصدر السابق: ص23.

4. تطوير وعي الأمة بمشكلات العصر.

5. الاندماج والمشاركة الإنمائية في المجتمع[1].

ومن النظر إلى المهام الآنفة الذكر للمثقف، نجد أن الميلاد حاول الانتقال من المجال الخاص للمثقف ودفعه باتجاه المجال العام والواقع المعاش الإسلامي، والتصدي لمشكلاته، فمن إنتاج المعرفة والثقافة على المستوى الفردي للمثقف (بغض النظر عن الأثر المترتب على تلك المعارف من الجمهور) إلى توجيه اهتمامات المجتمع بالإرشاد والنصح إلى تطوير ذهنيات المجتمع من خلال المشاركة والخطابة والكتابة وبذلك نوع من الاندماج ما بين المثقف ومجتمعه إلى اللحظة الكبرى ونهاية المطاف وهي المشاركة كفرد مندمج في المجتمع ويستطيع أن ينمي من قدرات مجتمعه ويرفع من مستواه المعرفي والثقافي والذي هو أس كل المستويات الأخرى (الاقتصادية، الاجتماعية، السياسية).

المحور الثاني

نظرية في فلسفة الحضارة:

تعارف الحضارات (أصالة النظرية ومدى التجديد الإسلامي) :

حاول زكي الميلاد في أطروحته (تعارف الحضارات) أن يؤسس لرؤية إسلامية في أسس ومناهج التعامل بين المجتمعات والحضارات مستنبطاً المقومات لمشروعه الحضاري من القرآن الكريم ومن قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ ﴾ (الحجرات:13) «فمقولة (تعارف الحضارات) التي يتبناها « الميلاد» ويبشر بها في المحافل الثقافية والأكاديمية إلى تطوير مستويات الفهم

1) زكي الميلاد: محنة المثقف الديني مع العصر، خلاصة ص116 إلى 130.

في النظر إلى عالم الحضارات، والسعي لاكتشاف آفاق جديدة أو غائبة تساهم في تجديد العلاقات على أساس المعرفة المتبادلة، من خلال بناء جسور المعارف لإزالة كافة صور الجهل والتخلص من رواسب وإشكاليات القطيعة»[1].

والحقيقة إن البحث عن مفهوم بديل (عن الصدام والحوار) والبحث عن مفهوم آخر، هو من مقتضيات التجدد والاجتهاد والفاعلية، وعدم الجمود أو التوقف، ولضرورات البحث عن أبعاد أخرى قد تكون غير مكتشفة، ولفتح مجال التفكير نحو مفهوم جديد، وأهمية فحصه واختباره، وجعله في دائرة النظر والتحليل. هذا من حيث مقتضيات بناء المفهوم كعملية معرفية، وهناك مقتضيات أخرى ذات علاقة بالتاريخ الحضاري لعالم الإسلام، فقد كانت للمسلمين تجربتهم في بناء الحضارة، وتكونت لهم معرفة وخبرة في هذا المجال.

لذلك يفترض أن يكون في التصور الإسلامي رؤية أو مفهوم يحدد شكل العلاقات مع الأمم والمجتمعات والحضارات الأخرى. والقرآن الكريم الذي جاء للناس كافة ورحمة للعالمين، هو الرسالة الخالدة للبشر بكل تعددياتهم وتنوعاتهم، قال تعالى: ﴿ وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَـٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَـَٔايَـٰتٍ لِّلْعَـٰلِمِينَ ﴾ (سورة الروم: 22)، هذا الاختلاف أو التعدد والتنوع في الاجتماع البشري كما تقرره الآية يفترض أن يتأسس على قاعدة أو مفهوم قد تحدد في القرآن الكريم والمفهوم الذي نتوصل إليه، ونزداد ثقة به وبقيمته المعرفية والأخلاقية والإنسانية هو مفهوم) التعارف)، لأن منشأ هذا المفهوم هو القرآن الكريم. حيث ورد في قوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ

---

1) هشام منور: تعارف الحضارات، السبت، 12/أيار/2007، المدونة الخاصة على المحرك الإلكتروني مكتوب: http://hicham978.maktoobblog.com

﴿إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحجرات:13). وهذه الآية تحديداً من أكثر آيات القرآن الكريم التي تكرر ذكرها والحديث عنها، والالتفات إليها في الكتابات العربية والإسلامية، منذ أن تجدد الحديث حول حوار الحضارات، الأمر الذي يجعلها ذات علاقة بهذا الشأن. [1] ويرى فايز سارة أن فكرة تعارف الحضارات في أهم جوانبها أنها جاءت في إطار تجدد واجتهاد الفكر الإسلامي وتأكيد لمعنى التواصل والانفتاح الحضاري على الآخر[2].

وعليه فإن « تعارف الحضارات ليس مجرد تعبير فحسب وإنما هو أكثر من ذلك، إنه مشروع حضاري يسعى الميلاد إلى وضع أسسه وبناء تكوينه الفكري بالاستناد إلى المرجعية الإسلامية. كما يجد الميلاد في مصطلح التعارف المخرج المفاهيمي العربي والإسلامي المعبر عن خصوصيتنا » [3].

وإذا تأملنا هذا الاصطلاح (تعارف الحضارات) بطريقة معرفية فبالإمكان أن نكتشف البعض من قيمه الدلالية، التي منها :

أ- « الخروج من الإشكالية الثنائية التي كرست الطابع الجدلي والاحتجاجي بين مقولتي حوار الحضارات وصدام الحضارات، الإشكالية التي قد تضيق عمليات الفهم وتورث السجال.

---

1) زكي الميلاد : بحث (من حوار الحضارات إلى تعارف الحضارات)، زكي الميلاد وآخرون: تعارف الحضارات، دار الفكر، دمشق -سوريا، الطبعة الأولى، 2006، ص 57-58.

2) سارة، فايز: التعارف صيغة وسطى بين حوار الحضارات وصراعها، صحيفة الحياة، لندن، السبت الموافق 3/يونيو/2006، وأعيد نشرها في موقع الميلاد كمراجعة للنظرية على الإنترنت www.almilad.org.

3) (نص ينقله الميلاد عن رسول محمد رسول في مقال له نشر في صحيفة الزمان اللندنية، كمثال للشخصيات التي تناولت مفهوم تعارف الحضارات بالنقاش والدراسة)، زكي الميلاد وآخرون: تعارف الحضارات، دار الفكر، دمشق - سوريا، الطبعة الأولى سنة 2006، ص22.

ب- تجاوز إشكالية الجمود والتوقف، أو الاقتصار على تلك المقولتين فحسب، إلى نوع من التجدد والكشف من خلال مقولة جديدة ومختلفة.

ج- إن مفهوم تعارف الحضارات هو أوسع وأشمل وأعمق من مفهوم حوار الحضارات، وهو ينطلق من أرضية تكوين المعرفة والتأسيس عليها. فالتعارف هو الذي يحدد شكل العلاقات وحدودها ومستوياتها وآفاق تطوّرها.

د- إن المشكلة بين الحضارات ليس في عدم الحوار فيما بينها، وإنما في عدم التعارف، والانقطاع عن تكوين هذه المعرفة، وسيادة الجهل أو الفهم المنقوص، أو الصورة النمطية والسطحية في المعرفة، لذلك فإن كل حضارة غالباً ما تصور مشكلاتها مع الحضارات الأخرى على أساس عدم المعرفة السليمة أو الصحيحة بها.

هـ- من الغايات الأساسية لحوار الحضارات الوصول إلى التعارف، أو إلى قدر معقول منه، أو تصحيح الصورة وإزالة عدم الثقة.. إلى غير ذلك من معاني ودلالات تكشف أن التعارف يمثل قيمة أكبر من الحوار ».[1]

من أجل معرفة الأبعاد الحضارية والنظرة العلاقاتية التي يؤسس لها القرآن يبحث «الميلاد» في مكونات آية التعارف من مفردات وجمل، وبأسلوبين الأول تجزيئي والآخر تركيبي :

الدراسة التجزيئية لآية التعارف (منهجية التفكيك):

يفكك الميلاد نص الآية الثالثة عشرة من سورة الحجرات ويجعلها عدة فقرات، يعمد إلى دراسة كل منها على حدة، محاولاً إيجاد المعنى والمراد والمطلوب منها وما يمكن إحصاؤه من أفكار ورؤى تسهم في دعم نظرية التعارف ويبدؤها بقوله تعالى :

---

1) الميلاد، زكي: نحن والعالم، ص 64.

❖ ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ﴾: النداء موجه إلى الناس كافة، والناس هو المصطلح الذي استخدمه القرآن الكريم في التعبير عن اسم الجنس الإنساني، وهو المصطلح الذي لا يقبل التجزئة والثنائية والتقابل، كحال المصطلحات والمفاهيم المتداولة في الفكر السياسي والنظم الاجتماعية كالأمة والشعب والمجتمع والجماهير وغيرها.

فالأمّة مصطلح يطلق على جماعة من الناس ويقبل الجمع فيقال أمة، ويقال أمم. وكذلك الشعب مصطلح يطلق على جماعة من الناس، وجمعه شعوب، وهكذا مصطلح المجتمع، أما الجماهير فمصطلح يقابله مصطلح النخبة.

لكن عندما يقول ﴿ ٱلنَّاسُ ﴾ فإنه يطلق على الناس كافة، ولا يقبل التجزئة إلا إذا أدخلنا عليه الإضافة كأن نقول جماعة من الناس، وهذا من بلاغة القرآن الكريم، الذي هو خطاب إلهي إلى الناس كافة، في كل زمان ومكان لأنه الكتاب الذي فيه هدى ورحمة للعالمين.[1] وهنا التفاتة قيمة «للميلاد» حول مفهوم الناس وتمييزه ومبررات اختياره قرآنياً حيث إنه يمثل العمومية والشمولية نسبة إلى المفاهيم السياسية والاجتماعية الأخرى المذكورة آنفاً.

❖ ﴿ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ ﴾ يستفاد من هذه الجملة نفي التفاخر بالأنساب وإلغاء مطلق التفاضل بالطبقات كالأبيض والأسود والعرب والعجم والغني والفقير والمولى والعبد والرجل والمرأة، والمعنى: يا أيها الناس إنا خلقناكم من رجل وامرأة فكل واحد منكم إنسان مولود من إنسانين لا تفترقون من هذه الجهة فالأصل النوعي والجنسي واحد لكم وبلا فرق.

---

1) المصدر السابق، ص70-71.

❖ ﴿ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ ﴾ إن الشعوب، وهي جمع شعب، الجماعة الكبيرة من الناس والذي يصدق عليه ما هو متعارف عليه اليوم في تقسيم الأمم والمجتمعات إلى شعوب. وقبائل جمع قبيلة وهي أصغر من الشعب. والاختلاف الحاصل بالشعوب والقبائل. وهو اختلاف راجع إلى الجعل الإلهي. ليس لكرامة وفضيلة. وإنما لأن تتعارفوا فيتم بذلك اجتماعكم.

❖ « لِتعارفُواْ » يرى الميلاد «إن الشعوب والقبائل مهما تعددت وتشعبت على امتداد مساحات الأرض المترامية الأطراف، إلا أنها مطالبة بالتعارف، كمبدأ في العلاقات المحلية والدولية، الداخلية والخارجية، كما أن هذا المبدأ يفيد في نفي النزاع والصراع والسيطرة والهيمنة بين الشعوب والقبائل»[1].

❖﴿ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ﴾ ويرى الميلاد - وكما نرى نحن كذلك - أن القرآن الكريم لا ينفي مبدأ التفاضل بين الناس وبين الشعوب والقبائل، وإنما ينفي القيم التي كان الناس آنذاك يتفاضلون على أساسها، كقيم القوم والقبيلة والعشيرة والعرق. وهذه الآية جاءت نقداً ونفياً لمثل هذه القيم، وتدعو الناس إلى التفاضل بالتقوى، والتأسيس للتفضيل بين أفراد الجنس البشري لا يكون إلا لقوة أو سلطة خارجة عن هذا التصنيف، أي ليست بشرية وهي القوة الإلهية والحكمة الإلهية، التي جعلت أساس التفضيل هو التقوى والتي هي أساس الاعتدال.

❖﴿ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ فرّق العلماء بين لفظي الخبير والعليم، فالخبير يفيد معنى العليم، ولكن العلم إذا كان للخفايا الباطنة سمي

---

1) المصدر السابق والصفحة.

خبرة، وسمي صاحبه خبيراً، فاللّه سبحانه وتعالى عليم حينما خلق الناس من ذكر وأنثى وما خلق لهم في هذه الحياة، وخبير حينما جعلهم شعوباً وقبائل وفي كل ما قدّر لهم [1].

بعد هذا التحليل التجزيئي للآية، يبحث الميلاد في الآية من الناحية التركيبية على شكل مستخلصات عامة تشكل لنا مرتكزات أساسية لتعارف الحضارات.

الدراسة التركيبية ♦ (منهجية البناء والتركيب) :

مرتكزات نظرية تعارف الحضارات

يرى الميلاد أن الآية تدل على عدة أسس وتشمل عدة خطابات يمكن الاستفادة منها في التنظير للمنهج التعارفي « تعارف الحضارات» ومنها :

1- شمولية الخطاب وعدم التمييز:إذ لم يفضل اللّه أمّة على أمّة أخرى بسبب القوم أو العرق أو اللغة أو اللسان أو غيره، وعموميته من جانب الزمان والمكان، إذ إن هذا الخطاب لم يأتِ للناس في زمن آخر، ولا لمكان دون مكان آخر.

2- وحدة الأصل الإنساني:﴿ إِنَّا خَلَقۡنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ ﴾ وإن الإنسانية بكل تنوعاتها العرقية والقومية، اللغوية واللسانية، الدينية والمذهبية، وبكل مستوياتها في المعايير الاجتماعية والعلمية والاقتصادية إنما ترجع إلى أصل واحد. والقرآن الكريم لا يريد أن يقدم هذا اكتشافاً، وإنما

---

1) المصدر السابق: ص72- 74.

♦ ما يقصد بالدراسة التركيبية هو أن دراسة النص تكون على شكل قراءة متكاملة ومركبة لكل أجزائه دون النظر إلى جزء دون آخر وفهم الصورة المتكاملة من تركيب تلك الأجزاء على شكل أسس عامة لهذا النص وفكرة شمولية تعطي المعنى المطلوب منه على خلاف قراءة النص بصورة تجزيئية والتي تأخذ على عاتقها قراءة أجزاء النص وفهم معنى كل منها على حدة ودون فهم الترابط والمنهج والأسلوب والغاية من النص بشكل متكامل.

يريد أن تعي الإنسانية هذه الحقيقة وتحكمها كمبدأ في نظرة كل إنسان إلى إنسان آخر، ونظرة كل أمة إلى أمة أخرى.

3- الأسرة الإنسانية الواحدة مع اختلافها: إن القرآن الكريم يريد للناس أن ينظروا لأنفسهم على أنهم أسرة إنسانية واحدة على هذه الأرض، مهما اختلفوا في اللون واللسان، ومهما تباعدوا في الأوطان، مع كل ما بينهم من فوارق واختلافات، إلا أنه ينبغي أن يتعاملوا فيما بينهم بمنطق الأسرة الواحدة التي ترجع في أصلها الإنساني إلى ﴿ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ ﴾، وأن يكون هذا سعيهم نحو بناء العالم على أساس الأسرة الواحدة. هذا المنطق القرآني الرفيع لا يصح النظر له على أنه مثالية أو سحر بياني، بل هو من عليم خبير، لا يعلو على علمه أحد، وهو الخبير الذي يدرك بواطن الأمور.

4- أن يتعامل العالم على خلفية الأسرة الإنسانية المشتركة أو الواحدة، فهذا يعني إزالة كل الأحقاد والعصبيات والعنصريات والكراهية بين الناس، والظواهر التي تقف وراء كل ما يصيب العالم من نزاعات وصراعات وحروب مدمرة. كما أن هذه الخلفية تمثل أعمق المكونات الروحية والأخلاقية في الروابط بين الأمم والشعوب والحضارات.

5- التنوع والتعدد الإنساني حقيقة موضوعية يؤكدها القرآن الكريم ﴿ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ ﴾ لأن اللّه سبحانه وتعالى بسط الأرض بهذه المساحة الواسعة لينتشر الناس فيها، ويعمروها ويستفيدوا من خيراتها. وقد ارتضى الناس لأنفسهم هذا الانتشار بين ربوع الأرض، بين من يعيش تحت قسوة البرد القارس والمتجمد كالشعوب التي توطنت بين القطبين الشمالي والجنوبي، وبين من يعيش تحت قسوة الحر الشديد، كالشعوب التي توطنت تحت خط الاستواء في إفريقيا. وقد تعددت

وتنوعت الثروات بين الشعوب حسب إمكانات الأرض وقدراتهم على الاستفادة منها.

6- إن القرآن الكريم ربط بين وحدة الأصل الإنساني، وبين التنوع الإنساني في هذه الآية، الربط الذي يفهم منه أن وحدة الأصل الإنساني لا تعني إلغاء التنوع بين الناس وأن يعيشوا شعوباً وقبائل، وأن التنوع والانقسام في العيش إلى شعوب وقبائل، لا يعني إلغاء وحدة الأصل الإنساني، أو أن البشرية لا يعنيها هذا الأصل وأنها ترفعت عنه وتجاوزته، أو أنه كان يعبر عن مرحلة تخطتها البشرية حينما تجاوزت عهودها البدائية. ومن بلاغة القرآن الكريم تقديم وحدة الأصل على قاعدة التنوع، لكي يكون التنوع متفرعاً عن الأصل.[1]

7- إن القرآن الكريم يؤسس مبدأ التعارف بين الأمم والشعوب والحضارات ﴿ لِتَعَارَفُوٓاْ ﴾ فالتنوع بين الناس إلى شعوب وقبائل، وامتدادهم وتكاثرهم على ربوع الأرض، لا يعني أن يتفرقوا، وتتقطع أواصرهم، ويعيش كل شعب في عزلة عن الشعوب الأخرى، كما لا يعني هذا التنوع أن يتصادموا ويتنازعوا، من أجل الثروة والقوة والسيادة، وإنما ليتعارفوا.

8- من غير أن يكون هناك تعارف بين الأمم والحضارات، لن يكون هناك حوار ولا تعاون، وإن التعارف هو الذي يحدد مستويات الحوار والتعاون، ويثريهما، ويثمرهما، كما أن التعارف له دور في منع النزاع والصدام بين الأمم والحضارات. لهذا فإن اختيار مفهوم التعارف - والذي نستخرج منه مفهوم تعارف الحضارات - هو أكثر دقة، وأحسن تفضيلاً في السياق الذي تحدثت عنه الآية.

---

1) زكي الميلاد: المسالة الحضارية - كيف نبتكر مستقبلنا في عالم متغير، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى 1999، ص 75.

9- إن المقصود من التعارف هنا، هو المعنى الأعم والأشمل لهذا المفهوم الذي يتجاوز الحدود السطحية المتعارف عليها، إلى ما هو أعمق من ذلك، والذي من أبعاده أن تتعرف كل أمّة وكل حضارة على إمكانات وقدرات وثروات الأمم والحضارات الأخرى، بالإضافة إلى معرفة الظروف والمشاكل والتحديات، وكل ما يتوقف ويترتب عليه التعارف.

10- إن الأحقاد والكراهية والبغضاء تحصل بين الناس وبين الأمم والشعوب حينما تتمحور معايير التفاضل في إطار عالم الإنسان، وتتحول إلى عصبيات تتعالى فيها معايير القوم والعرق واللغة والقبيلة والعشيرة، وهكذا حينما يتحول الدين والمذهب، وحتى العلم والثقافة إلى عصبيات وتطرف. وتتعالى الأمم والشعوب عن هذه الأحقاد حينما تخرج معايير التفاضل من عالم الإنسان إلى عالم اللّه سبحانه وتعالى خالق الإنسان، فالأكرمية هي عند اللّه وليس عند الإنسان: ﴿ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡ ﴾.

هذه بعض المستخلصات من هذه الآية الكريمة، التي تكوّن لنا مرتكزات أساسية لتعارف الحضارات، وكيف أن هذه الحقائق والمرتكزات على درجة من الحيوية والأهمية التي تعطي لهذه الرؤية «تعارف الحضارات» القدرة على التشكل من خلال بنية من المعارف على قدر من التماسك[1].

واعتقد أن للآية جانبين يمكن أن يستفاد منهما في المجال الحضاري وهما إن أحدهما حاول إيضاح وحدة العمل الحضاري والنتاج الإنساني وإن كان على أساس أصل الخلق من مصدر واحد، لكنه من الممكن الاستفادة من أن هذه الوحدة تجعلنا نميل إلى التعامل على أساس الانتماء إلى الأنا الواحدة وتجردنا عن الثنائية الصراعية أو عموم

---

1) المسألة الحضارية، ص 75-78. (تلخيص الفكرة والنصوص) لم نورد كل المستخلصات لطول المقام ولتداخلها مع نقاطها المذكورة في المتن.

التعامل مع الآخر، وهي من جانب آخر تفيد بأن التنوع الإنساني وتعدده الحاصل أيضاً بالجعل والخلق الإلهي، والذي يعتبر حتمياً على الإنسان، فإنه يفيد بأن نعيش مع تعددنا فكرة الوحدة، فباجتماع التعدد تتكون الوحدة والوحدة تحتوي التعدد الإنساني وتؤدي غرض أن التعدد لا يعني التفرق لأن منشأه الوحدة، وهذه إفادات يمكن أن تقرب من وجهات النظر بين الأنا والآخر على المستوى الحضاري.

والملاحظ بصورة عامة أن كل حضارة تشتكي من الحضارات الأخرى أنها لا تُعرف بالشكل الذي ينبغي، أولا تُعرف إلا من خلال بعض الظواهر العابرة والسطحية والمحدودة، الأمر الذي يؤكد أن هناك جهلاً متبادلاً بين الحضارات، هذا الجهل هو من أشد العوائق تأثيراً في عرقلة حوار الحضارات، ويكون سبباً في أي تصادم يحصل بين الحضارات، ورفع هذا الجهل بين الحضارات هو أحد أبعاد مقولة تعارف الحضارات، والذي ينبغي أن يشترك الجميع في رفعه، لمعرفة الآخر[1].

تعارف الحضارات من النظرية إلى التطبيق :

في سؤال أين يمكن أن تجد النظرية (تعارف الحضارات) نصيبها من التفعيل العملي والممارسة والتطبيق على أرض الواقع ؟ وكيف يمكن لها أن تعالج ما تهدف إلى معالجته بفكرة التعارف ؟ وما هي أدواتها للاتصال بالواقع الحقيقي للعالم والعلاقات التي تحكمه ؟ وكيف يمكن أن نجعل من تعارف الحضارات منهجاً عملياً في فكر وأسلوب ومنطلقات الحضارات وتعاملها مع الآخر ؟، للإجابة عن كل ذلك يؤسس (متبنين هذه الأطروحة) إلى تقديم بعض الاقتراحات للانتقال بفكرة (تعارف الحضارات) من الإمكان إلى الفعل، آخذين بعين الاعتبار أننا جميعاً في حاجة إلى عمل دؤوب متواصل متطلع إلى المستقبل :

---

1) المصدر السابق: ص 75.

1- التربية والتعليم مطالبان - عالمياً - بأداء دور كبير ومستقبلي في إنشاء أجيال المستقبل متشبعة بروح التعارف والتسامح والتآلف بين الحضارات، ولهذا على النخب المتعارفة والمتحاورة النزول إلى ساحات التربية والتعليم - بمختلف مستوياتها وأنواعها - والاتصال بالمسؤولين عنها لتحسيس الجميع بهذا الطرح الحضاري، ومحاولة إقناعهم بضرورة إدراج برامج ومواد تعرف الأجيال بمختلف القيم الإيجابية والإنجازات المفيدة لدى الحضارات، بعيداً - طبعاً - عن أي بادرة استمالة ودعاية مغرضة لدين ما على حساب براءة الأطفال خاصة.

2- تفعيل المؤسسات الثقافية العالمية والإقليمية للعب دورها في تنشيط وتطوير التعارف بين الحضارات، وهذا من خلال برامجها الثقافية ومنشوراتها وهيئاتها.

3- إنشاء منتدى فكري عالمي لتعارف الحضارات، مكون من النخب المؤمنة بالتعارف والداعية والممارسة لفعالياته، بعيداً عن تقلبات السياسة وأهوائها ومصالحها الضيقة، ينضم إليه - إلى جانب النخبة - المؤمنون بالمشروع من عامة الناس الذين يلتزمون بالتأييد العالمي له، كالإسهام في تمويل مؤتمرات المنتدى، وإحياء يوم عالمي (لتعارف الحضارات) بأنشطة إيجابية على المستوى العالمي.

4- ويمكن عقد ملتقى دولي للمنتدى الفكري لتعارف الحضارات ويكون دورياً وينتقل من قارة إلى أخرى تعبيراً عن التنوع الحضاري.

5- إنشاء وتصميم ورفد وتشجيع ودعم إقامة موقع عبر شبكة الإنترنيت يحمل عنواناً (تعارف الحضارات) وبمختلف لغات العالم، لكي يتواصل عبره أبناء الحضارات المختلفة حول القضايا الكبرى التي تشغل بال الإنسان المعاصر.

6- تخصيص جوائز عالمية علمية وفكرية وأدبية وفنية وإعلامية، لأحسن الأعمال التي تعبر عن التعارف الحضاري في سبيل دعم الفكرة والمفهوم وترسيخه نظرياً وعملياً.

7- الاستفادة من التجارب السابقة في الميدان كتجربة المعهد الدولي لحوار الحضارات الذي أنشأه روجيه غارودي صاحب الدعوة الشجاعة لحوار الحضارات ومراكز الحوار بين الحضارات وعموم مراكز الدراسات المستقبلية لغرض التأسيس لرؤية مستقبلية تنقل التعارف الحضاري من النظرية إلى التطبيق.[1]

8- وأضيف◆ أنه يمكن تشكيل مجموعات أو لجان من المثقفين والعارفين والمختصين بشؤون الأديان والحضارات والدول والأمم والمجتمعات، ومن خلال تثقيفهم على مجمل المحاور التي يحتاجونها من اجل التعريف بالآخر والاعتراف به من مكنونات الحضارات وثقافاتها وأديانها، لتأخذ هذه اللجان على عاتقها مهمة تشكيل وفود أو اختيار لشرائح من المجتمعات المختلفة ومن الأفضل أن تكون من عامة الشعوب وليس من الأشخاص المميزين سياسياً أو دينياً لأن الغرض المبتغى منها هو تعريف المجتمعات والشعوب ببعضها وهي التي ستكون الصورة المطلوبة للمثل السياسي أو الديني وإن كان التعارف (على المستوى السياسي والديني مطلوباً لكنه من الأفضل أن يتشكل على أساس رسمي لا شعبي) والعمل على توفير فرصة لزيارة ومعايشة الحضارات الأخرى على أرض الواقع مع الشرح لهم وتعريفهم (أي للشرائح المختلفة) بالحضارة التي ينوون زيارتها أو التي زاروها، والهدف من هذه الزيارة والتعايش هو لغرض التعارف والمعرفة بالآخر، وكذلك سيؤدي هذا الأمر إلى تشكيل رؤية مخالفة لما كانت مشكلة على أساس الجهل وردود الفعل بالآخر، وتكرار هذه المعايشات الواقعية ومن كلا الطرفين ومن مختلف الحضارات وأخص الطرفين الإسلامي والغربي، إضافة إلى حضارات الشرق عموماً سيؤدي بالنتيجة إلى تغيير الرؤية والأسلوب

---

1) زكي الميلاد وآخرون: تعارف الحضارات، ص **112-114**.

◆ الرأي للباحث.

والمنهج التعاملي بالنسبة لكل طرف من الأطراف وهذا الأمر وإن بدا ذا مسافة زمنية طويلة إلا أنه هدف جدير بالسعي والعمل.

9- إن تأسيس مؤسسة للترجمة والطباعة والنشر تختص بمجال المعرفة الحضارية والتعارف بين الحضارات من خلال ترجمة الكتب التي تعرف وتبين وتفهم ماهية حضارة ما للحضارات الأخرى ومن مختلفها إلى الآخر، شرط أن يؤخذ المعنى وتؤخذ المعرفة من أصحاب الحضارة وليس ممن كتبوا عنها لكي يوضحوا للآخر ما هي حضارتهم ويحددوا معالمها ومرتكزاتها الأساسية وأسس تعاملها مع الآخر، ومنه سيتبين مدى اللبس والغموض والخطأ القائم على أساس المعرفة المغلوطة بالآخر الحضاري عموماً وبالإسلام خصوصاً.

10- وتأسيس منتدى أو هيئة أو مركز يقوم بعملية التنسيق والدعم والتوجيه لفكرة التعارف يأخذ على عاتقه التخطيط والبحث والدراسة والتنفيذ لمشاريع من شأنها أن تصب في مصلحة تعارف الحضارات.

تعارف الحضارات وما يواجهه من عوائق أو دوافع:

ونعتقد بأن هنالك عوائق وعقبات أخذت بالتمركز والتمحور في الجانب المقابل لنظريات الحوار والتعارف عموماً (وما يهمنا هو التعارف)، والعقبة الرئيسة المعاصرة اليوم (إضافة إلى عقبات عدم التعارف والاعتراف والمعرفة التي سبق وأن ذكرناها آنفاً)، عقبة العولمة والتي هي قضية مهمة جداً لا يمكن التغاضي عنها مثلت بجزء منها أو بأسلوب من منهجها تلك الوسيلة المدنية الإنسانية التي قدمت خدمة في تقريب بني البشر وخلق التواصل فما بينهم وتطويره عبر وسائل الاتصال وثورة المعلومات وهي من هذا الجانب تمثل الداعم الأساس لقضية تعارف الحضارات لأنها سهلت المهمة من خلال تطبيع سرعة الاتصال وسهولته وربطه للعالم واختراع اللغة الوسيطة الناقلة للمعلومة

والتواصل لكنها من جانب آخر حينما مست الجانب الهوياتي أو جانب الانتماء الحضاري فإنها انقلبت (أي العولمة) إلى كونها أضخم وأقوى المعوقات والعقبات في سبيل وطريق التعارف الحضاري لأنها تهدده من الداخل (التركيب الحضاري = الهوية) وليس من الخارج كما في مكملات التعامل الحضاري عموماً من معرفة واحترام واعتراف وتبادل، فإنها تعمد إلى البنية الداخلية للحضارات وأساس تنوعها وتعدد ثقافاتها، وهي إن هدفت إلى تعميم مبدأ حضاري أو ثقافي واحد، فهي بذلك تهدف إلى طمس الهويات الحضارية، وتسعى إلى القضاء على التنوع الإنساني، وعليه تجعل الحديث عن حضارات شيئاً ليس في محله، فالتعارف بين تلك الحضارات قائم على أساس العلاقات بين الحضارات المتنوعة، ومع العولمة (بجانبها الأخير) لا وجود لهذا التنوع والتعددية الحضارية وسنتناول في مبحثنا الآتي، معنى العولمة وآثارها السلبية والإيجابية، وما يهمنا من العولمة الحضارية أو المدنية، هو مكامن التهديد الذي تتعرض له نظريات التعامل الحضاري (المتسامح) من قبلها.

خاتمة ونتائج بحث

في خاتمة بحثنا هذا لابد لنا من الإشارة إلى بعض الأسس المشتركة لدى نماذج البحث (الصدر، المدرسي، الميلاد) من الحيثية الفكرية وذلك فيما يخص اهتمامهم بمسألة نظرية المعرفة كمحور فلسفي متميز في كتاباتهم والنظرية السياسية التي لعبت دوراً مهماً ورئيساً في نصوصهم، ولم تكن الأفكار المسردة في بحثنا ولاسيما فيما يخص موضوع بحثنا وشخصياته تقليداً أو تكراراً لما قاله سابقوهم، إذ إنه هاهنا يتجلى معنى الإبداع وفحواه في كونه نوعاً من التجديد وعدم التقليد، وبكلمة أخرى فإنه يتوجب صياغة نتائج بحث تبين مدى ذلك التجديد والإبداع بنوع من الإيجاز والوضوح:

1. حاول الصدر صياغة نظرية في المنطق والمنهج المعرفي يقترب فيه من الدقة ويعالج فيه أخطاء من سبقه فلم يجد من بد إلا اعتماد المنهج الاستقرائي موضوعاً لفكرته هذه، وعمد إلى معالجة مشكلات هذا المنهج ومن ثم صياغته بشكل آخر وبتعديل من مقاربة خاصة بالصدر جعلته منهجاً مغايراً لأصل فكرة الاستقراء إذ أدخل في مضامينه منهجية الاستنباط ومن ثم أضفى مسحة سيكولوجية أدت به إلى صياغة مفهوم لمنطق جديد اسمه المنطق الذاتي والذي يمكن أن نوضحه بالمخطط الآتي:

المعرفة الاحتمالية



التوالد الموضوعي(التكرار في الواقع، مثال تكرار تمدد المعادن بالحرارة).

⇩

معرفة ذات قيم احتمالية كبيرة تقترب من اليقين.

⇩

التوالد الذاتي (العملية الاستنباطية التي تشمل تضعيفاً رياضياً للقيم المضادة) أثر نفسي يقتضي نقله من الاحتمالات الكبيرة القيمة إلى اليقين في التأييد أو العدم.

⇩

معرفة يقينية

وبذلك انتقل الصدر من الاحتمال إلى اليقين مبرراً المنهج الاستقرائي ومبدعاً للمنهج الذاتي.

2. حاول الصدر محاكاة متطلبات الواقع الاجتماعي وحاجته إلى السلطة والتنظيم السياسي من منطلق فكري إسلامي، وقد نجح إلى حد ما في صياغة أسس ومرتكزات لنظرية في السياسة وجدت النور على أرض الواقع في حكم إسلامي ديني هو الجمهورية الإسلامية الإيرانية، وقد أخذت على منهجية الصدر في الفلسفة السياسية مآخذ منها نظريته في نشوء الدولة، والتداخل بين مهام الأمة ومهام المرجع وغيرها.

3. أما مع المدرسي فقد جاد وأبدع في نظرية الوجود في تقسيم يوصف بالجديد من نوعه في ثلاثية تصنيفية للوجود جعلت جزءاً منه واجداً وآخر وجوداً وثالثاً موجوداً، في محاولة من توخي الدقة في نظرية الوجود الإسلامية وما لبسها من نظريات الفيض التي يعدها باطلة ولم تقدم الصورة الصحيحة لنظرية خلق العالم وعلاقته بالله.

4. وأجاد في صياغة نظرية في السياسة حاكت نظرية محمد باقر الصدر وتميزت في جوانب منها، كان أبرزها مصدرية التشريع ومهام الأمة، ومهام المرجع، وهيكلية الإدارة للحكومة الدينية الإسلامية.

5. وأبدع أيضا في مجال فلسفة التاريخ والحضارة وتكلم حول الحتمية التاريخية ومالها وما عليها، وطرح نظرية جديدة في الدورات التاريخية التي تمر بها الأمم والحضارات.

6. أما مع الباحث والمفكر الأخير في موضوعنا وهو الميلاد فإنه قد أبدع في مجالات عدة يمكننا أن نذكر منها ما قدمه في مجال نظرية المعرفة وأسلمة المعرفة ومقاربته للأصول على أنها منطق إسلامي.

7. كما أبدع الميلاد في قراءة جديدة لجدلية السلطة والمثقف من خلال قراءة لتنوع ماهية تلك العلاقة واختلاف تجلياته من إعلاء الثقافة على السياسة إلى هيمنة السياسة على الثقافة وإلى مشكلة الخلط بين الثقافة والسياسة ومن ثم معنى الثقافة كبديل عن السياسة.

8. ونحت الميلاد معنى جديداً لمفهوم المثقف الديني وأوكله بمهام أعادت له موقعه القوي بين المثقفين الآخرين، معتمدا في ذلك على أن روح المثقف والتي هي النقد لا تتعارض مع كون المثقف متديناً وما إلى ذلك من تداعيات ونتائج.

9. وفي أهم ما قدمه الميلاد كمهتم بشؤون المسألة الحضارية وتقدم وبناء الحضارة الإسلامية هو نظريته في التعامل مع الآخر الحضاري والتي جاءت بالضد من نظرية صراع الحضارات وتصحيحاً لنظرية حوار الحضارات وهي تعارف الحضارات وما قدمه من إبداع راعى الأصول الدينية من جهة وتحديات وضرورات الحداثة من جهة أخرى.

10. وكنتيجة أخيرة في هذا البحث يجدر بنا أن نجمع اهتمامات المفكرين الثلاثة بقولنا إنهم وصلوا من النضج المعرفي ما دعاهم إلى النظر في تحديات الواقع المعرفي والسياسي الخارجي من جهة وخراب وبؤس الواقع العربي الإسلامي من جهة أخرى، إذ إن العاملين يتحدان في دفع عجلة الإبداع إلى التقدم لحلول مشاكل وهموم الأمة والمجتمع العربي والإسلامي، وأرى أن الباحثين والمفكرين الثلاثة نظروا إلى مواضيع بحثهم (ولاسيما ما طرحناه في بحثنا) على أنها مسؤولية ومهمة ملقاة على عاتق كل منهم ويتوجب عليهم حلها، لذلك نجدهم لم يتوانوا في أن يستنبطوا (بجهد) معنى لمفهوم من هنا وهناك ليصيغوا نظرية تعالج مشكلة ما في الواقع الإسلامي أو العربي، ولم يطيلوا النظر إلى ما أنجزه الآخرون (بالسبق التاريخي والتناسق الفكري) على أنه هو المطلق، والممتلك للحقيقة ومعالج مشاكل الأمة، بل على أنه استنفذ ما لديه ليفتح المجال لفكرة غيره ولشخص مغاير عسى أن يبدع أو يقدم حلاً لمشكلة من مشاكل طال انتظار حلها.

يعرض الكتاب ما قدمه مفكرو الشيعة في مجال الفكر الفلسفي (بمقولاته الكلاسيكية أو المعاصرة) من منظور هذه المدرسة، والتي نحددها زمنياً بالفترة المعاصرة (والتي أصبحت تقاس من بدايات القرن العشرين إلى مزامنة أيامنا الراهنة من القرن الحادي والعشرين).

ما الفكر الشيعي الإسلامي؟، وهو الفكر الديني الذي يتبنى القواعد والمنهجيات التي ترتبط بالشيعة الاثني عشرية الذين يؤمنون بمسألة الإمامة بعد النبي محمد ﷺ إلى آخر السلالة، ونماذج بحثنا (محمد باقر الصدر، محمد تقي المدرسي، وزكي الميلاد) مثلوا هذا الفكر من جهات عدة، منها الأسس والمنطلقات في مصدرية التشريع والخطاب لديهم باعتمادهم أقوال الأئمة الاثني عشر وأفعالها وتقاليدها، وأخرى غيرها من المشتركات التي يشترك فيها الفكر الإسلامي عموماً، كالتسليم بعصمة النص القرآني واعتماد قول النبي وفعله وتقريره.



www.darsafahat.com



القدس عاصمة الثقافة العربية 2009